UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00268983 4

Flink, Carl Otto
Schopenhauers
Seelenwanderungslehre und
ihre Quellen

B
3149
T75F45

Schopenhauers Seelenwanderungslehre und ihre Quellen.

LIBRARY
1907
UNIVERSITY OF TORONTO

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Carl Otto Flink

aus Strassburg i. E.

LIBRARY
MAY 12 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

BERN

Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.

1906

Schopenhauers Seelenwanderungslehre und ihre Quellen.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Carl Otto Flink

aus Strassburg i. E.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professor Dr. L. Stein angenommen.

BERN, den 15. Juni 1906.

Der Dekan: Prof. Dr. G. Huber.

BERN

Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.

1906

B
3149
T75
F45

Meinen teuern Eltern in dankbarer Liebe

LIBRARY
MAR 2 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
A. Die Quellen der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre:	
1. Die indische Seelenwanderungslehre	5
a) Die Vedantaphilosophie: (Die Upanishaden. Die Vedantaphilosophie. Die Sankhyaphilosophie. Der Jainismus.)	
b) Die buddhistische Seelenwanderungslehre	23
2. Die Seelenwanderungslehre bei den Griechen	33
a) Pythagoras	35
b) Empedokles	38
c) Plato	43
3. Die Metempsychose in der Bibel	50
4. Lessings Seelenwanderungslehre	56
B. Die Schopenhauersche Seelenwanderungslehre:	
1. Schopenhauers Willenslehre in Beziehung auf die Seelenwanderung	66
2. Schopenhauers Lehre von der Nichtigkeit des Daseins	74
3. Schopenhauers Lehre vom Leiden der Welt	78
4. Schopenhauers Lehre vom Tod	82
5. Schopenhauers Lehre von der Seelenwanderung	90
C. Kritik	96
Literaturverzeichnis	105

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/schopenhauerssee00flin

Motto: „Wahre Philosophie ist es, die Verschiedenheiten und die Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen."

Kant.

Einleitung.

In seinem Werke «Schopenhauer»[1] sagt Kuno Fischer einmal (S. 32-33): «Dass während seines (Schopenhauers) letzten Aufenthaltes in Weimar (vom November 1813 bis Mitte Mai 1814) ihn der Orientalist Friedrich Majer,[2] der auch zu der Gesellschaft der Mutter gehörte, in das indische Altertum eingeführt d. h. wohl zum Studium desselben angeregt habe, ist von Schopenhauer selbst in seinen Aufzeichnungen für Johann Eduard Erdmann bemerkt, aber nicht näher erörtert[3] und in seinem Berliner «Curriculum vitae» gar nicht erwähnt worden, weshalb wir darüber ohne eingehende Kunde sind. Bei der grossen Wichtigkeit, welche der Gegenstand alsbald für die Ausbildung seiner Ideen gewinnen sollte, ist die Unkunde in diesem Punkte als eine biographische Lücke zu bezeichnen.»

[1] Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1898.

[2] Fr. Majer ist 1772 in Unterkoskau im Voigtlande geboren und im Mai 1818 gestorben. In demselben Todesjahre erschien auch in Leipzig sein Werk „Brahma oder die Religion der Indier als Brahmaismus", das später in Schopenhauers Bibliothek gefunden wurde (Vgl. Edita und Inedita, Schopenhaueriana, herausgegeben von Ed. Grisebach. Leipzig 1888. S. 145). Näheres über Majers Einfluss lässt sich nicht feststellen. Ludwig Schemann, der die in Betracht kommenden kargen Quellen am gründlichsten benutzte, weiss hierüber auch keine weitere Auskunft oder auch nur Hinweise, die unserem Thema nützlich werden könnten, zu geben; er beschränkt sich lediglich auf eine kurze Biographie Majers, worin er uns diesen schlichten Gelehrten als eine warmherzige sympathische Persönlichkeit schildert, mit „stupendem Sammelfleiss" begabt, dem es aber nicht gegeben war, unter den führenden Geistern jener Zeit eine hervorragende Stellung einzunehmen (Vgl. L. Schemann, Schopenhauer-Briefe. Leipzig 1893. S. 331-332, 437. 440-445. 481).

[3] Vgl. Schemann, Schopenhauer-Briefe. l. c. S. 331-32. Brief an Prof. Erdmann in Halle vom 9. April 1851. Vgl. ferner Schopenhauers Sämtliche Werke. Ausgabe Grisebach (Reclam). Bd. VI. S. 186-87.

Aber hier ist nicht nur eine biographische Lücke, sondern auch eine Lücke in der Darstellung der Schopenhauerschen Philosophie. *Kuno Fischer* fertigt die Schopenhauersche Seelenwanderungslehre, trotz ihrer «Wichtigkeit», mit wenigen Worten ab, und *Johannes Volkelt* erwähnt in seiner, fast 400 Seiten umfassenden Schopenhauer-Monographie, die Seelenwanderungslehre kaum mit einem Wort.

P. J. Möbius nimmt Schopenhauer gegenüber einen Standpunkt ein den wir für vollkommen irrig halten. Nachdem Möbius — der bekannten Auffassung Lombrosos sich bedienend, alles was vom Normalmenschen abweiche, müsse folglich pathologisch sein — auch in Schopenhauer nichts anderes, als einen interessanten pathologischen Fall sieht, glaubt er, sich noch im Vorwort dagegen verwahren zu müssen, in Schopenhauer das Pathologische etwa unterschäzt zu haben. Vom Standpunkte des Normalmenschen aus gesehen — wo lebt ein solcher? — ist natürlich jeder Kulturfortschritt das Zeichen irgend einer Geisteskrankheit. Dann haben selbstverständlich Lombroso und Max Nordau Recht, nach denen Nietzsche, Tolstoi, Ibsen, Wagner u. s. w. eine besondere Spezies Irrsinniger sind — und dann hat auch Möbius Recht, wenn er die Konsequenzen zieht. Wir sind aber der Meinung, dass die Perle immer kostbar und glanzvoll bleibt, wenngleich sie nichts als das Produkt einer Krankheit der Auster ist. Es mutet seltsam an, wenn Möbius sagt: «Das Fremde in seinem (Schopenhauers) Blute, Plato, Kant, die Inder, die französischen Materialisten, haderte mit ihm und störte die Entwicklung seiner Gedanken.»[1] Es wäre doch zunächst zu beweisen, ob die philosophischen Systeme, zu denen Schopenhauer sich, dank seiner pathologischen Anlage hingezogen fühlte, wirklich seinem Blute so fremd waren oder ob er nicht vielmehr beispielsweise die Inder so hoch verehrte, weil gerade ihre Gedankenkreise seinem Weltbilde völlig entsprachen.

Auch in dem tüchtigen Buche von *Max Hecker* «Schopenhauer und die indische Philosophie»[2] sucht man vergebens nach einer systematischen Darstellung der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre, die hier nur mit einer flüchtigen Skizzierung bedacht ist.

Die Studie *Ashers* endlich: «Das Endergebnis der Schopenhauerschen Philosophie und seine Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religionen» rechtfertigt ihren Titel durch nichts. Erst auf

[1] J. Möbius, Schopenhauer. Leipzig 1904. S. 270.

[2] Köln 1897.

der 65. Seite kommt die 95 Seiten lange Schrift zu ihrem eigentlichen Thema; alles Vorhergehende ist gewissermassen nur Vorwort zu den folgenden 30 Seiten.

Unsere Aufgabe wird deshalb sein, die Quellen der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre zu erforschen, sodann die Schopenhauersche Lehre selbst herauszukristallisieren und endlich uns ihr kritisch gegenüberzustellen. Sie ist noch nie und nirgends in diesem Zusammenhange behandelt, obwohl der Gedanke unserer Fortexistenz nach dem Tode und unserer Wiederauferstehung, kurz, der Gedanke der Metempsychose in den Schriften Schopenhauers eine grosse Rolle spielt. Aus demselben Grunde erscheint uns auch die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, vom wissenschaftlichen Standpunkte aus, ebenso bedeutsam wie neu. Glücklich gelöst, könnte sie einen wichtigen Beitrag bilden zur Geistesgeschichte der Menschheit, insofern man daran erkennen würde, wie sich von den Uranfängen menschlichen Denkens an eine Brücke spannt bis in die jüngste Zeit hinein, und wie das Problem, das einmal vor Jahrtausenden im Orient aufgetaucht war, selbst in der modernen Zeit noch die besten Köpfe des Occidents beschäftigt. Das Problem war zur Zeit seiner Entstehung, praktisch gesehen, ein rein ethisches, denn die Vedantaphilosophie lief ja im Grunde auf eine vollständige Askese hinaus. Alles gipfelte in dem Streben nach Brahma; die letzte Weisheit war, dass der Mensch leiden müsse, die sinnliche und die Genusswelt vollkommen aufgeben müsse, um eines geistigen Lebens würdig zu sein. Mit dem Streben nach dem rein Geistigen, Höchsten und Göttlichen konnte der Inder folglich ein materielles Leben unmöglich verbinden. Gab er sich einmal höheren Zielen hin, so hatte er auch bereits die wirkliche Welt hinter sich. Philosophie und Leben waren noch eins; das Leben war allenfalls das minderwertige, das von der Philosophie vollkommen beherrscht und überstrahlt wurde. In dieser ehrfurchtsvollen und grossartigen Ganzheit begegnen wir später dem Problem freilich nicht mehr. Auch Schopenhauer war kein Asket.

A. Die Quellen der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre.

1. Die indische Seelenwanderungslehre.

Wenn Schopenhauer behauptet, «seine Lehre befände sich mit dem Buddhismus in wundervoller Uebereinstimmung»[1], so müssen wir ihm hierin allerdings beipflichten, jedoch die Einschränkung machen, dass diese «wundervolle Uebereinstimmung» keine bloss zufällige ist, sondern eine ganz selbstverständliche und naturgemässe. Denn, wie wir bereits in unserer Einleitung bemerkten, ist Schopenhauer ja schon 1814 mit der indischen Philosophie völlig vertraut gewesen[2]. Den ersten Band seines Hauptwerkes schrieb Schopenhauer in Dresden von 1814 bis 1818[3]; das Gerippe seiner Philosophie stand aber bereits 1813 im Geiste vor ihm[4]. Er nennt es «eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in einem sein soll». In dieselbe Zeit fällt auch die Einführung in das indische Studium durch Majer und sein Studium des Oupnek'hat, den er in der Uebersetzung des Anquetil du Perron gelesen hat. Unmöglich konnten ihm deshalb die indischen Gedankenkreise eine vollkommene fremde Welt sein, wie er es gern möchte. Bezweifelt man deshalb seine Versicherung, seine gesamte Philosophie sei unabhängig von indischen Einflüssen inspiriert worden, so wird man nunmehr auch die «wundervolle Uebereinstimmung» als ganz selbstverständlich finden. Es sei freilich zugegeben, dass diese Anlehnung an die Inder eine ganz unbewusste gewesen sein kann; es ist psychologisch denkbar, dass er sich die Weisheit des Brahma und Buddha so vollkommen zu seinem geistigen Eigentum machte, dass er als *sein* Erzeugnis

[1] Schopenhauer-Briefe von Ludwig Schemann. Leipzig 1893. Brief an Doss. S. 290.

[2] Vgl. Einleitung und Anmerkung 2, sowie Kuno Fischer, l. c. S. 32, 33.

[3] Schopenhauers Werke, Bd. VI, S. 189.

[4] Ebenda l. c. S. 184 ff.

ausgegeben, was er doch erst von jenen Religionssystemen in sich aufgenommen hatte. Aber in allen Fällen scheint es uns, als ginge Hecker zu weit, wenn er behauptet [1], die Schopenhauersche Philosophie, die von Anfang an den Stempel indischen Geistes auf der Stirn trägt, sei nicht direkt von jenem beeinflusst; Schopenhauer habe vielmehr erst später, als er sich mit den Früchten indischer Spekulation bekannt machte, eine unmittelbare Verbindung zwischen indischem und eigenem Denken hergestellt.

Demgegenüber muss betont werden, dass Schopenhauer nie und nirgends verhehlt, was er der indischen Philosophie zu verdanken hat und dass er sich sehr wohl des starken Einflusses bewusst ist, den sie auf sein Denken ausübte. Wenn er Plato und Kant — «die beiden grössten Philosophen des Occidents» — im Zusammenhange erwähnt, so spricht er an gleicher Stelle fast stets auch von der Philosophie der Inder. «Ich bekenne, das beste meiner eigenen Entwicklung nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt, sowohl dem der Werke Kants, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken.[2]» Er beruft sich auf diese an unzähligen Stellen, zitiert bald brahmanische, bald buddhistische Aussprüche und Lehren und gebraucht sie wohl als Stütze seiner eigenen Philosophie. Er freut sich, seine Lehre in «so grosser Uebereinstimmung mit einer Religion (dem Buddhismus) zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat.»[3]

Merkwürdig ist hierbei allerdings, dass Schopenhauer als Stütze seiner Philosophie eine *Religion* heranzieht, wenn er auch in seiner «Einleitung in die Philosophie, über das Studium der Philosophie» diese Religion die «älteste Weltansicht» nennt, und merkwürdig ist ferner, dass er hier die *Majorität* zugunsten seiner Sache anführt, während er es sonst doch immer mit den Wenigen und nicht mit den Vielen hält. Die Inder sind für Schopenhauer «das edelste und älteste Volk» und ihr Glaube «die Urweisheit des Menschengeschlechts, die alten, wahren, tiefen Urreligionen.» Insbesondere die Veden sind ihm «die Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit»[4], «fast übermenschliche Konzeptionen»[5], deren Ur-

[1] Max F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie. Köln 1897. S. 6.
[2] Schopenhauers Werke, Bd. I, S. 533.
[3] Ebenda. l. c. S. 457.
[4] Ebenda. l. c. S. Bd. II, S. 187.
[5] Ebenda. l. c. S. 558.

heber kaum als blosse Menschen denkbar sind[1]. Dass diese Weisheit allmählich in Europa bekannt wird, scheint Schopenhauer «das grösste Geschenk unseres Jahrhunderts». Vielleicht ist das Jahrhundert schon herangerückt, in welchem der indische Pantheismus auch im Occident zum Volksglauben werden wird.

Genug, wir sehen, dass die Ehrfurcht, die Schopenhauer vor dem indischen Tiefsinn bekundet, ungeheuchelt und gross ist. «Kants Philosophie,» sagt er im Vorwort zu seinem Hauptwerk, «ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat, so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören. *Ist er aber gar noch der Wohltat der Vedas teilhaft geworden, deren uns durch die Upanishaden eröffneter Zugang in meinen Augen der grösste Vorzug ist*, den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat, indem ich vermute, dass der Einfluss der Sanskritliteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen: *hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen, dann ist er auf das allerbeste vorbereitet, zu hören, was ich ihm vorzutragen habe.* Ihm wird es dann nicht wie manchen anderen fremd, ja feindlich ansprechen; da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, dass jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanishaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von mir mitzuteilenden Gedanken ableiten liesse, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist.»[2]

[1] Ebenda, l. c. Bd. I, S. 457.

[2] Ebenda, l. c. S. 13. Vergleiche damit folgende Stelle, zitiert nach Max F. Hecker, l. c. S. 11: „Doch ist dies nicht so zu verstehn, als ob, was ich lehre, schon dort stehe. Die Vedas, oder vielmehr die Upanishaden — haben keine wissenschaftliche Form, keine nur irgend systematische Darstellung, gar keine Fortschreitung, keine Entwicklung, keine rechte Einheit. — Hat man jedoch die Lehre, welche ich vorzubringen habe, inne, so kann man nachher alle jene uralten indischen Aussprüche als Folgesätze daraus ableiten und ihre Wahrheit nun erkennen, so dass man annehmen muss, dass was ich als Wahrheit erkenne, schon auch von jenen Weisen der Urzeit der Erde erkannt und nach ihrer Art ausgesprochen, aber doch nicht in seiner Einheit ihnen deutlich geworden war, so dass sie ihre Erkenntnis nur in solchen abgerissenen Aussprüchen, welche das Bewusstsein ihrer hellsten Augenblicke ihnen eingab, nicht aber im ganzen und im Zusammenhang an den Tag legen konnten."

Da Schopenhäuer stets gewissenhaft zitiert, ist es nicht schwer, die Autoren aufzuzählen, die ihm zum Studium der indischen Philosophie dienten. Weil ihm aber die Kenntnis des Pali und Sanskrit versagt war, musste er sich bei seinen indischen Studien auf die Uebersetzungen seiner Zeit verlassen, die vom Standpunkte der gegenwärtigen Forschung aus betrachtet, meist recht mangelhaft und unzuverlässig waren. So hatte z. B. noch Isaak Jakob Schmidt, den Schopenhauer «entschieden für den gründlichsten Kenner des Buddhismus in Europa» hielt[1], den Buddhismus vor dem Brahmanismus angesetzt, und so die Sache gerade auf den Kopf gestellt. Er hatte den Buddhismus, indem er seine Entstehungszeit in das Jahr 1000 v. Chr. verlegte, ihn um mindestens 500 Jahre zu früh angesetzt. Deshalb lernte Schopenhauer den Buddhismus auch nur in einer ganz unreinen Form kennen, wie er in Tibet und China herrschte. Zu einer exakten Unterscheidung zwischen Brahmanismus und Buddhismus ist Schopenhauer, wie wir noch zu beweisen Gelegenheit haben werden, nicht durchgedrungen, wodurch die Untersuchung, was bei ihm brahmanistischen und was buddhistischen Ursprunges ist, sehr erschwert wird. Oft ist seine Darstellung eine Verquickung beider Richtungen indischer Philosophie, weshalb man auch beide in den Kreis der Betrachtung einbeziehen muss. Es ging Schopenhauer wie so vielen: durch den dunklen Nebel unvollkommener Uebersetzungen hindurch entdeckte er ein paar von den glänzenden Wahrheitsstrahlen, die von den Upanishads und der alten Vedantaphilosophie Indiens ausgehen.

Um daher etwaige Mängel der Interpretation nicht allein auf Schopenhauers Konto zu setzen, wird man gut tun, wenigstens die Namen der von ihm gelesenen Autoren zu kennen.[2]

---

[1] Schopenhauers Werke. l. c. Bd. III, S. 326.

[2] Die wichtigsten Werke, die Schopenhauer in Bezug auf unser Thema las, waren etwa die folgenden:

S. Wersdorf, De metempsychosi Veterum.

Spence Hardy, Manual of Buddhism.

— Eastern monachism. 1850.

Sangermano, Burmese empire.

Schlegel, Uebersetzung des Bhagawat Cita.

Colebrookes Geschichte der indischen Philosophie.

— Miscellaneous essays.

— Uebersetzungen aus den Veden.

Röer, In „Bibliotheca Indica". Calcutta 1853.

Rosen, Uebersetzung der Rig-Veda.
Stevenson, Uebersetzung der Sama-Veda.
Wilson, Die Karika des Iswara Krischna.
Wilford und *Burr*, Asiatic researches.
Obry, Du Nirvana Indien 1856.
Anquetil du Perron, Oupnek'hat.
Langlès, Monuments de l'Inde.
Mad. de Polier, Mythologie des Indous.
Hüttner, Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the sanscrit by Wm Jones. Deutsch 1797.
Taylor, Prabodh Chandro Daya. London 1812.
Klaproth, Ueber die Fo-Religion
— Bhaguat-Geeta
Gespräche zwischen Kreschna und Arjoon.
— Mohe-Mudgava (Im „Asiatischen Magazin").
Fragments Bouddhiques aus dem Nouveau Journal Asiatique. Mars 1831. Sonderdruck.
Köppen, Kompendium des Buddhismus.
— Die Religion des Buddha. 1857.
Stanislas Julien, Uebersetzung des Laotsen Taoteking 1842.
J. J. Schmidt, Dsanglun, oder der Weise und der Thor. Petersburg 1843. 2 Bande.
— Forschungen über die Tibeter und Mongolen. Petersburg 1824.
— Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit dem Buddhismus. 1828.
— Geschichte der Ost-Mongolen Petersburg 1829.
— Sechs Abhandlungen über Buddhaismus. 1828 bis 1836.
Samuel Turners Reise an den Hof des Teshoo Lama. 1801.
Deshauterayes, Biographie Buddhas im VII. Bde d. Jurnal Asiatique. 1825.
Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme Vol. I. 1843.
Rgya Tsher Rolpar, traduit du Tibétain par Foucaux. 1848.
Foe Koue Ki, Relation des royaumes Bouddhiques, traduit du Chinois par Abel Rémusat. 1836.
Spiegel, De officiis sacerdotum Buddhicorum. Palice et latine. 1841
— Anecdota Palica. 1845.
Dhammapadam, Palice edidit et latine vertit Fausboll Haoniæ 1855
Turnour, The Mahawampo. Ceylon 1836
Upham, The Mahavansi, raja Ratnacari et Rajawali. 1833. 3 Bde
— Doctrine of Buddhism. 1829.
Arman, Leben des Buddha. Aus dem Chinesischen von Paladji. Im Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland Bd 15, Heft 1. 1856.
Morrison, Chinese Dictionary. Macao 1815.
Upham, Historie and Doctrine of Buddhism. London 1829.
Neumann, Die Natur- und Religionsphilosophie der Chinesen. In „Illgers Zeitschrift für historische Theologie". Bd. VII. 1837.
Sankhya-Karika, Sankhyicorum placita latine conversa edidit Lassen.
Hodgson, Sketch of Buddhism, derived from the Bouddha scriptures of Nipal.

Hackinger, Vie contemplative, ascetique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes.

Vergleiche zu diesen Literaturangaben Schopenhauers Werke. l. c. Bd. III. S. 324—335, und Bd. V, S. 416—423. Ferner die von Grisebach edierten „Edita und Inedita. Schopenhaueriana". Leipzig 1888. S. 55—68. Diese Literatur liesse sich noch ergänzen, wenn man annehmen dürfte, dass Schopenhauer alle jene Bücher über Buddhaismus u. s. w. gelesen hat, die sich in seiner Bibliothek vorfanden und die Grisebach in den „Schopenhaueriana", Seite 141—161, mitgeteilt hat.

a) Die Vedantaphilosophie.

(Die Upanishaden. Die Vedantaphilosophie. Die Sankhyaphilosophie. Der Jainismus.)

Um die Schopenhauersche Lehre von der Seelenwanderung kritisch beurteilen zu können, ist es nötig, sie auf ihre Verwandtschaft mit dem gleichen spekulativen Gedanken bei anderen Philosophen oder Philosophiesystemen hin zu prüfen. An erster Stelle verdienen deshalb wohl die indischen Religionsphilosophien eine kurze Darstellung. Diese soll um so ausführlicher gegeben werden, als wir wissen, dass die Einführung Schopenhauers durch Majer vornehmlich der altvedischen Zeit, dem Brahmanismus gegolten hat.[1] Auf eine kritische Bewertung jener religiösen Lehren einzugehen, gehört nicht hierher; wir halten uns im wesentlichen an ihre *ethische* Bedeutung, und diese ist eine unbestritten grosse.

Die Veden zeigen uns, wie das Familienleben der alten Inder nach festen Normen sittlich geregelt wurde; in sozialer Hinsicht existiert ein völlig geordnetes Staatswesen, die wichtige religiöse Feierlichkeit der Königweihe hat den Charakter einer göttlichen Stiftung, ebenso steht das Rechtswesen ganz auf religiösem Boden. Die Wahrheit ist heilig. Die Bestimmungen «wahr» und «unwahr» decken sich mit dem Begriffe «gut» und «böse». Die Sünde wird als eine Uebertretung göttlicher Gebote betrachtet, jedoch nicht als Verletzung des Willens eines Gottes angesehen. Die Fürsorge der Götter ist eher einer «polizeilichen Aufsicht oder juristischen Ahndung»[2] vergleichbar, als väterlicher Obhut. Doch vermögen die Götter eine Schuld zu vergeben, und kann man sie deshalb wohl um Gnade oder mindestens um Abwendung ihres Zornes anflehen. Gewöhnlich wird die Schuld gleich mit Opferleistungen getilgt. Eine

[1] Schemann, Schopenhauer-Briefe. l. c. S. 437.

[2] P. D. Chantepie de la Saussaye. 2. Aufl. II. Band. Freiburg i. Br. 1897. Seite 40.

vollkommen materielle Auffassung findet man in den sühnenden Reinigungen, wo die Befleckheit der Seele ganz mechanisch weggebracht wird. Trotz dieser primitiven Glaubensform ist das Grundgefühl stark genug, dass man die Reinheit der Seele hochhalten müsse und dass man der höchsten Vollkommenheit zustrebe, die das Endziel jedes menschlichen Lebens ist und nur mit Entsagung und Pein erworben wird.

Die Inder sahen den Tod nicht gern. «Geh deinen Weg, o Tod, verletze uns nicht!» riefen sie den Unsichtbaren wohl an. Diese Scheu vor dem Tode hatte ihren Ursprung aber nicht in der allgemeinen menschlichen Furcht, diese Welt mit allen ihren «eingebildeten Herrlichkeiten» verlassen zu müssen; es war vielmehr der Gedanke an die Wiedergeburt in einem vielleicht inferioren Wesen, der die Inder peinigte; das furchtbare Bewusstsein der Ruhelosigkeit der Seele, die nicht in das Nirvana eingehen kann. Dem Weisen dagegen, der es verstanden hatte, sich über die weltlichen Freuden und Leiden zu erheben und, auf ein sündenfreies Leben zurückblickend, sich sagen durfte, dass seine Seele nun auf der höchsten Stufe menschlicher Vollkommenheit angelangt sei und daher zur ewigen Ruhe kommen werde, war der Tod ganz im Gegenteil eine vollkommene Erlösung.

Die älteste Art der Bestattung war die Beerdigung; später wurde diese durch die Verbrennung verdrängt, doch werden beide Bräuche in den heiligen Büchern miteinander genannt. Im ersten Fall wurde aber die Erde gebeten, sie möge den Toten nicht drücken, sondern freundlich beherbergen; im anderen Fall wurde Agni angefleht, den Toten nicht zu gefährden. Der Verstorbene lebt demnach auf irgend eine Art in der Asche weiter. Das Fortleben nach dem Tode war den Indern eine selbstverständliche Voraussetzung. Es gibt eine Stelle in der irdischen Sphäre, wo die Seele ihren Aufenthalt hat. In der Erde hat der Totenkönig Yama sein Reich gegründet. Yama war der erste Mensch, der erste, der verstorben ist und der dann den Sitz der Väter (Hades) gegründet hat.[1] In einer späteren Fassung existiert dieser Hades-Glaube nicht mehr. Agni, der Seelenführer, bringt die Abgeschiedenen in Yamas Reich, das voller Licht ist, das nie erlischt, das voller Wonne und Fröhlichkeit ist. Der Mensch, der dieser himmlischen Seligkeit teilhaftig wird und in das Reich kommt, in dem Milch und Honig in Strömen

[1] Ebenda, l. c. S. 38-42.

fliessen, in dem Reichtum und Macht herrschen und die schönsten Frauen zu finden sind, ist keineswegs als blosser Schatten, oder als körperlose Seele gedacht. Die Seele bekommt nach ihrem Hinscheiden den alten Körper wieder in neuer vollkommener Gestalt; ebenso ist der Geist erneuert. Nur wer gut und gerecht war, tapfer und treu, den Göttern gehorsam, opferwillig und freigebig, wird diese Seligkeit erreichen; wer schlecht und böse, feige und untreu, opfergeizig und ungerecht war, wer Waisenmädchen oder Frauen verführt hat, der kommt in die Hölle. Wer einen Brahmanen verhöhnt, muss im Blutstrome sitzen und Haare fressen. Diese Vorstellungen gleichen aber mehr einer Drohung, als einem Glied in der Kette des religiösen Systems. In den Veden ist keine Rede von einem Weltende noch von einer Wiederherstellung der Welt. Die Zukunft des Einzelnen ist der Gedanke des vedischen Inders; er vermag sich nicht über die materialistisch-selbstsüchtigen Hoffnungen des halb kultivierten Menschen zu erheben.[1]

Die Spekulation der Brahmanen, die schon in den späteren Vedaliedern beginnt, finden wir richtig ausgestaltet erst in den Upanishaden, von denen die bedeutendsten (wie die Katha, Chandoghya u. a.) mit ziemlicher Sicherheit als nicht vor dem ersten Auftreten Buddhas entstandenen angenommen werden.

Die in den Upanishaden niedergelegten philosophischen Gedanken sind ausser den Brahmanen auch der theoretischen Tätigkeit der Kriegerkaste und einzelnen Königen zuzuschreiben. Die Meditation, das tiefe Sichversenken in die metaphysischen Probleme, unbeeinflusst und hoch erhaben über jede materielle Tätigkeit, soll die Erkenntnis und damit die Erlösung der Seele aus dem Weltgetriebe bringen. Durch Meditation hoffte man, das absolute Lebensgut zu erreichen und die Leiden des Daseins zu überwinden. «Ich bin Brahma!» — «Das bist Du!»; mit anderen Worten: Die Identität aller Wesen in dem einen Alles durchdringenden geistigen Elemente zu erfassen, ist das Ziel der höchsten Erkenntnis. «Wer solches kennt, der überwindet einen abermaligen Tod, den erreicht nicht der Tod, der gelangt zu einem vollen Lebensalter und wird eine von diesen Gottheiten.» «Derjenige der da weiss, dass er das Brahman ist, wird Alles; selbst die Götter können es nicht verhindern.»

[1] Paul Deussen, Das System des Vedânta. Leipzig 1883. S. 48—55.

Ein anschauliches Bild der von den Indern vorgestellten Rangordnung in der aufsteigenden Reihe vom schuldbeladenen Erdensohne zum Höhepunkt der Vollkommenheit, dem ewigen Brahman, geben uns die Upanishaden in ihrer Aufzählung der verschiedenen möglichen Seligkeiten:

«Ein Jüngling sei, ein kräftiger Jüngling, ein Vedâkundiger, ein sehr rascher, sehr fester, sehr kräftiger, dem soll diese ganze Erde voll des Reichtums angehören — das ist *eine* menschliche Seligkeit. *Hundert* dieser (Seligkeiten) sind *eine* Seligkeit der *Mensch-Gandhawen* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. *Hundert* von diesen wieder sind (hundertfach höher ist) *eine* Seligkeit der *Gott-Gandhawen* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Hundertfach höher ferner ist die Seligkeit der alten *Pitar*, und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Wieder hundertfach höher ist die Seligkeit der *Götter von Geburt* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Abermals hundertfach höher ist die Seligkeit der *Götter durch Verdienst*, welche durch ihre Werke Götter geworden sind und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Hundertfach höher wieder ist die Seligkeit der *Götter* uud eines begierdefreien Schriftgelehrten. Hundertfach höher weiter die Seligkeit des *Indra* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Abermals hundertfach höher ist die Seligkeit des *Brihaspati* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Wiederum hundertfach höher ist die Seligkeit des *Prajâpati* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Hundertfach höher endlich wieder ist die Seligkeit des *Brahman* und eines begierdefreien Schriftgelehrten»[1].

Wir werden diesem Gedanken als Grundlage für das Streben nach Erlösung im System des Vedanta später noch begegnen. Es ist immer die *Begierdelosigkeit*, auf die besonderer Nachdruck gelegt wird. Man suchte also nicht äussere Güter, sondern das innere absolute Gut der geistigen Erlösung. Diese Erlösung wird durch Erkenntnis erreicht und das Erwerben von Erkenntnis wird deshalb als geistiges Opfern aufgefasst[2]. Der Weg der Werke (Lehrzeit, Hausleben und Opfer) trennt sich vom Weg der Erkenntnis; beide Wege führen an dasselbe himmlische Ziel. Beide suchen das Heil der Seele: dort werden durch äussere Werke Himmelsfreuden erstrebt, hier durch blosse Meditation und Extase die Erlösung der Seele aus dem weltlichen Getriebe.

[1] Albrecht Weber, Analyse der in Anquetil du Perrons Uebersetzung enthaltenen Upanishad. In „Indische Studien". Bd. II. Berlin 1853. S. 222-23.

[2] S. D. Chantepie de la Saussaye, l. c. S. 46 ff.

Dieser Zustand wird erreicht, indem man sich tief in die Contemplation versenkt. In ihm herrscht vollkommene Ruhe und von ihm aus erkennt man die irdische und die jenseitige Welt. Dieser Zustand wird um so lieber angestrebt, als das Dasein auf Erden ein leidvolles ist. Dass dieses Leiden von der Verwirrung und Unwirklichkeit des Lebens herrührt, von der Maja (Schein, Illusion), wird öfters angedeutet; zum Hauptgedanken der Lebensanschauung wird er aber erst später.

Der Tod wird also als freudiges Erlangen des absolut Seienden und der Unsterblichkeit geschildert, weil in ihm Befreiung aus diesem leidensvollen Zustande ist (vgl. S. 11 dieser Arbeit). Aus dem Nichtseienden (der empirischen Welt) geht man in das Seiende (die rein geistige Welt) über, aus dem Dunkel zum Licht, vom Tode zur Unsterblichkeit. Die Upanishaden nehmen das Problem des Sterbens in seiner vollen Schwierigkeit auf und behaupten entschieden, dass nach dem Tode kein Bewusstsein mehr vorhanden ist, denn der Gestorbene ist nunmehr im All aufgegangen. Der Mensch geht nach dem Tode unmittelbar in die Natur über, so dass seine einzelnen Teile mit den Elementen verschmelzen. Ein Anderes gibt es aber nicht, dessen man sich bewusst werden könnte.

«Vielart'ge Speis genossen ich, getrunken viele Brüste hab,
Geboren ward ich, starb darauf, wieder und wieder folgt Geburt.
Was für meine Umgebung ich Gutes und Böses hab getan,
Allein ich dafür büssen werd, fort ist, wer dessen Frucht genoss.
Bin frei ich aus dem Leibe erst, wend ich mich zum Nârâyana.
Der alle Sünde niederschlägt und weiter die Befreiung schenkt.
Bin frei ich aus dem Leibe erst, dann Sankhya Yoga treibe ich,
Die alle Sünde niederschlägt und die höchste Befreiung schenkt[1].»

Und im Kâthaka-Upanishad lautet eine Stelle: «Blicke vorwärts, blicke zurück, gleiches Los waltet hier wie dort. Das Menschengeschlecht gleicht dem Korn, das reift und fällt und wiederkehrt.»

Interessant ist, wie an einer anderen Stelle der Upanishaden eine physisch-metaphysische Weltanschauung in der Form entwickelt wird, dass der Ursprung und das erhaltende Prinzip alles Seins, also auch der Inbegriff des Brahman, die *Nahrung* bildet. Denn «aus der Nahrung entstehen all die Wesen, die irgend auf der Erde sich befinden und durch die Nahrung leben sie und werden

[1] Albrecht Weber, Analyse u. s. w. l. c. S. 69-70.

schliesslich selbst wieder zur Nahrung.» Aber die Nahrung ist auch das älteste der Dinge, darum heisst sie das Allheilmittel. Selbst die Seele, der innere Atman oder Hauch, ist aus Nahrungssaft hervorgegangen. Und Bhrigu Varuni, von seinem Vater Vâruna in der Erkenntnis des Brahman geleitet, erkannte nach langer Meditation, neben dem Hauch, dem Wollen, dem Erkennen, der Seligkeit, die *Nahrung* als das ewige Brahman. Weiter heisst es in den Geboten des Bhrigu Varuni: Man tadle nicht die Nahrung, denn der Hauch ist Nahrung, der Leib ist Nahrung verspeisend, im Hauche ruht der Leib, im Leibe ruht der Hauch, dadurch nun ruht die Nahrung in der Nahrung; man weise auch nicht die Nahrung zurück, sondern man vervielfältige sie. Endlich wird noch ein ethisches Gebot daraus abgeleitet und hineinverwoben: Kein Nahrungssuchender soll vom Hause abgewiesen werden, vielmehr ist ihm gute und reichliche Nahrung zu geben, denn je besser die dargereichte Gabe ist, desto besser gerät die Nahrung dem Gebenden. Wer dies alles weiss, hat beim Verlassen dieser Welt die Erkenntnis des Einssein mit der Gottheit und damit die Seligkeit.[1]

Der Tod wird von den Weisen als ein tiefes Geheimnis angesehen, das der Todesgott Yama selbst den Frageberechtigten nicht preisgibt.[2]

Hier sei nur in Parenthese bemerkt, dass das berühmte Lied der Rig-Veda (X, 129) sicherlich nicht ohne Einfluss auf Schopenhauers Willenslehre geblieben ist, wo eine Stelle lautet: «Der Wille regte sich zuerst in ihm (im Chaos); dies war der erste Samenerguss des Geistes; die Weisen, die im Herzen danach geforscht, fanden mit Einsicht die Verwandtschaft des Seienden im Nichtseienden.»[3]

Die Spekulation der Upanishaden ist pantheistisch; aber was für uns zu wissen wichtiger ist und was auf Schopenhauer von tiefem Einfluss war, ist, dass die Upanishadenphilosophie einen ausgeprägt pessimistischen Charakter trägt, der in der Kosmogenie deutlich reflektiert wird.[4]

[1] Ebenda S. 218—234.

[2] Vgl. das Zwiegespräch Naciketas mit dem Todesgotte Yama in Chantepie de la Soussaye, l. c. S. 49–50.

[3] Nach der Uebersetzung L. Schermanns: Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharvaveda. 1907. Vgl. Chantepie de la Soussaye l. c. S. 80.

[4] Chantepie l. c. S. 54. Vgl. noch: Max F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie. Köln 1897. S. 116 ff.

In der Kaushitaki-Brâhmana-Upanishad begegnen wir auch zum ersten Mal und zwar schon in scharfen Umrissen der Wiedergeburtsidee. Die Stelle lautet: «Alle, welche aus dieser Welt scheiden, gelangen in den Mond. Dieser schwillt in der ersten (lichten) Hälfte des Monats von den Lebenshauchen jener an; während der anderen (dunklen) Hälfte des Monats befördert er jene zur Geburt. Der Mond ist das Tor zu himmlischen Stätte. Wer ihm (auf seine Frage) antwortet, den lässt er durch; wer ihm aber nicht antwortet, den regnet er hierher herab, nachdem er sich in Regen verwandelt hat. Ein solcher wird hier, je nach seinen Werken und je nach seinem Wissen, wiedergeboren als Wurm, als Motte, als Fisch, als Vogel, als Löwe, als Esel, als wilder Eber, als Tiger, als Mann oder als ein anderes (Wesen) in diesem oder jenem Zustande».[1]

Die *Seelenwanderungstheorie* blieb denn auch für alles spätere Denken in Indien die feste Basis. Wo die Idee des Samsâra ihre Quelle hat (so nannten die Inder die Transmigration), die verhältnismässig spät in den indischen Glauben eingedrungen ist, ist noch rätselhaft und harrt der Aufklärung.

Die *Samsâra-Lehre* stützt sich auf die Vorstellung von einer durchgängigen Verwandtschaft aller Organismen, in deren Welt die vom Körper unabhängig bestehende Seele sich frei bewegen kann, so dass dieselbe bald in diesem und bald in jenem Organismus, bald in himmlischen oder höllischen Wesen zu existieren vermag. Schon frühzeitig, so in der Kaushitaki-Upanishad ist diese Lehre von der Transmigration mit einer primitiven Vergeltungstheorie verbunden. Während das Christentum «die in dieser Welt Niedrigen» auf die Erhöhung in einem besseren Jenseits vertröstet, von dem kein Weg mehr in das irdische Jammertal zurückführt, fasst der Inder die Sache viel schwerer auf; der einzelne Mensch ist für ihn nur ein Glied in der unendlichen Reihe von Existenzen; er hat schon in unendlich vielen Körpern existiert und wird immer wieder in neuen erscheinen. Die Seele geht aber nicht willkürlich in ein superiores oder inferiores Wesen ein; die Hoheit oder Niedrigkeit, die Behaglichkeit oder Unannehmlichkeit jeder Existenz ist die moralische Folge des Betragens in der früheren, der moralische Wert oder Unwert der gegenwärtigen Existenz ist es, der das Schicksal in der künftigen bedingt.

[1] Vgl. Max F. Hecker, Schopenhauer. l. c. S. 116—120 und 139—142.

In Manus Gesetzbuch, wo im Anfang auch eine Schöpfungsgeschichte der Welt erzählt wird, finden wir im 12. Kapitel ein System der Seelenwanderungslehre vollständig ausgebildet.[1] Nach einer weitgehenden Einteilung der Sünden in Klassen, werden die Geburten dementsprechend geordnet: Die Folge von *körperlichen Sünden* ist eine leblose Existenz (im Gestein); von *Wortsünden* die eines Vogels oder anderen Tieres; *Gedankensünden* rufen die Wiedergeburt in einer niedrigen Kaste hervor. Jede dieser Abteilungen hat wiederum Unterabteilungen. Die Aufzählung der verschiedenen in einem neuen Leben zu erwartenden Existenzen, geht, von den Mineralien angefangen, durch alle Klassen des Tierreichs — dessen oberste Stufe die Çudras sind — bis zu den verschiedenen dämonischen Existenzen; weiter hinauf durch alle Klassen der menschlichen Wesen, von Spielern und Trinkern angefangen, zu Königen und Rittern und zu den Gipfeln der Menschheit, den Einsiedlern, Asketen und Brahmanen. Diese letzten drei Kategorien bilden die Vorstufe zu den göttlichen Existenzen, die ihrerseits wieder aufsteigen bis heran an Brahma und den Unerkennbaren, Unbegreiflichen, Ewigen. Durch Güte und Streben nach geistigem Verdienst sichert man sich eine Existenz als Gott; Streben nach Macht und Besitz erzeugt menschliche Wiedergeburt; Verdunkelung und das Streben nach sinnlichen Lusten führt zu tierischer Existenz. Noch weiter individualisiert, wird der Mörder zum Raubtier, der Korndieb zur Ratte, der Fleischdieb zum Geier; die Seele eines Brahmanentöters wandert in den Körper eines Hundes oder Esels; der Brahmane, der saufft oder stiehlt, wird zur Motte oder Natter, und wer gar die häusliche Ehre seines Lehrers verletzt, wird als Dorn oder Distel oder reissendes Tier wiedergeboren.[2]

Man begreift es, wenn unter dem Drucke dieser deprimierenden Lehre, dieses ewigen Kreislaufs ohne Ende, in dem der Mensch gewissermassen nur das Pferd im Zirkus ist, alle indischen Systeme und Sekten mit dem innigen Wunsche beginnen und schliessen: Befreie uns aus der Seelenwanderung.[3] Die Welt von diesem Grundübel zu befreien, wurde dann auch später das Streben Buddhas,

[1] Wilhelm Friedrich, Ueber Lessings Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig 1890. S. 45—47.

[2] Chantepie l. c. S. 55 56.

[3] Paul Deussen. Das System des Vedanta. Leipzig 1883. S. 84 ff.

wenngleich seine Religion im Grunde auf der unvermeidlichen Realität des Samsâra beruht.

Befreiung von der Seelenwanderung, bezw. Erlösung von den irdischen Leiden kann nur durch die Erkenntnis des höchsten Brahmas erlangt werden. Erkenntnis und nicht nur religiöse Anbetung des attributlosen Brahman oder gar moralische Umkehr des Menschen wird verlangt. Der ethische Grundgedanke der Veden, dass die Seligkeit durch gute Werke oder Versittlichung erreicht werden könne, tritt ganz zurück, ja wird geradezu verneint. Das Brahman selbst ist nur durch die äusserste Abstraktion oder durch Negationen zu bestimmen. «Das Einzige, das sich von dem attributlosen Brahman aussagen lässt, ist, dass es nicht nicht-ist. Insofern ist es das Seiende; fasst man aber den Begriff des Seins im empirischen Sinne, so ist Brahman vielmehr das Nichtseiende.»[1] «Du verstehst Brahma,» lautet eine andere Stelle der Veden, «wenn du sagst, du verstehest ihn nicht. Wer sagt, er habe erkannt, der hat nicht erkannt, denn die Erkenntnis gelangte nicht zu ihm. Und wer nicht erkennt, der erkennt, und wer erkennt, der erkennt nicht. Wer erkennt, dem fehlt der Ausdruck dafür; wer es ausdrückt, der erkennt nicht; das Erkennen ist das Nichterkennen, und das Nichterkennen ist das Erkennen. Wer zu dieser Einsicht gekommen ist, der wird unvergänglich und glückselig, er erlangt vollkommene Kraft und Grösse.»[2] Es wird also eine im Intellekt vollzogene mystische Erhebung des Geistes über die nichtige Erscheinungsform der Vielheit hinaus gefordert. Es soll das unmittelbare Bewusstsein der Alleinheit erreicht und die Gewissheit in mir lebendig werden, dass mein Ich das Ich *aller* Wesen ist, dass ich selbst Brahman bin. Die Erlösung ist also Selbsterkenntnis.[3]

Wir haben oben gesehen, wie sich aus den religiösen Vorstellungen der Veden die Philosophie der Upanishaden entwickelte, eine Philosophie freilich, die noch im engsten Zusammenhange mit der Religion steht, deren Oberhoheit sie bedingungslos anerkennt. Erst in der Schule des *Vedânta* — der Name kennzeichnet die Anknüpfung an die Veden — begegnen wir einem festgegliederten philosophischen System. Der hüllende Mantel der mystisch-religiösen

[1] Max F. Hecker, Schopenhauer. l. c. S. 168 ff.

[2] Zitiert nach Karl Heckel, Die Idee der Wiedergeburt. Leipzig 1890. S. 6/7. Vgl. Chantepie, l. c. S. 58.

[3] Paul Deussen, Vedanta. l. c. S. 4.

Glaubensvorstellungen lüftet sich, die Anschauungen vom Ursprung, Wesen und Zweck des Daseins treten, systematisch geordnet und nach ihren grundlegenden Prinzipien weitergebildet, klar hervor. Die Vedantalehre ist ein theologisch-philosophisches System[1], eine ausgesprochene Identitätsphilosophie, wie aus den Worten des bedeutenden Kommentators Çankara (zirka 9. Jahrh. v. Chr.) hervorgeht: «Der Grundgedanke des Vedânta, wie er sich am kürzesten in den vedischen Worten: «Das bist Du» und «ich bin Brahma» ausspricht, ist die Identität des Brahma und der Seele, welche besagt, dass das Brahman, d. h. das ewige Prinzip alles Seins, die Kraft, welche alle Welten schafft, erhält und wieder in sich zurückzieht, identisch ist mit dem Atman, dem Selbst oder der Seele, d. h. demjenigen an uns, was wir bei richtiger Erkenntnis als unser eigentliches Selbst, als unser inneres und wahres Wesen erkennen. Diese Seele eines jeden unter uns ist nicht ein Teil, ein Ausfluss des Brahman, sondern voll und ganz das ewige unteilbare Brahman.»

Auf dieses göttliche Brahman werden in überschwänglicher Weise Lobpreisungen gehäuft, immer mit dem pessimistischen Hintergedanken, auch auf diese Weise, indirekt, die Schlechtigkeit der irdischen Welt darzutun, denn «was von ihm (dem Brahman, verschieden ist also die Erscheinungswelt), das ist leidvoll», sagt Yâjnavalkya. Brahman ist das «Furchtlose», das «Selige, Eine, Feine». «Sein Name ist hoch, denn hoch über allem Uebel ist er»; «sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein Entschluss». Es ist das «sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod und frei vom Leiden und ohne Durst». Dieses leidlos-selige Brahman lebt in jedem Menschen als das unzerstörbare und unveränderliche geistige Element; wer diese Wahrheit erkannt hat, der besitzt die «universelle Erkenntnis» und damit die absolute Erlösung, d. i. die Befreiung des Atman aus der individuellen Existenz. Nur durch unmittelbare Intuition der Identität mit Brahman — eine comprehensio incomprehensibilis — kann die Seele aus dem Samsâra befreit werden. Aus der Dunkelheit der Avidya, des jeder Seele angeborenen Nichtwissens um die vorhandene Einheit, zur strahlenden Helle der Vidya, des Wissens, vorzudringen, ist die höchste Aufgabe. Wer sie richtig löst, «wer forschend alle Wesen im eigenen Selbste findet, für den entweicht der Irrtum, und alles Leiden schwindet». Dem Wissenden wird die Erlösung schon in dieser Welt zu teil, für ihn gibt es keine Welt, keinen Leib, keine

[1] Ebenda, S. 48 ff.

Schmerzen, keine Gesetze mehr, er ist, wie Yâjnavalkya zu Janaka sagt, «beruhigt, bezähmt, entsagend und gesammelt; nur in dem Selbst sieht er das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse; nicht verbrennet ihn das Böse; frei vom Bösen, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein Brahmana, er, dessen Welt das Brahman ist».

Der Wissende ist also unfähig, Böses zu tun, weil es längst in ihm vernichtet ist, und er kann auch nach seinem Tode nicht mehr wiedergeboren werden, weil das Wissen «den Samen der Werke» völlig verzehrt, verbrannt hat, so dass für eine Wiedergeburt kein Stoff mehr vorhanden ist.[1]

Schopenhauer drückt diesen Gedanken fast mit den gleichen Worten folgendermassen aus: «Der aber wird am wenigsten fürchten, im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, dass er schon jetzt nichts ist, und der mithin keinen Anteil mehr an seiner individuellen Erscheinung nimmt, indem in ihm die Erkenntnis den Willen gleichsam verbrennt und verzehrt hat, so dass kein Wille, also keine Sucht nach individuellem Dasein in ihm mehr übrig ist.[2]

Wir sagten, im Vedânta lüfte sich der Mantel religiöser Anschauungen über den philosophischen Problemen; in der *Sankhya-philosophie* fällt er gänzlich und eine rein atheistische Lehre steht vor uns. Ihren Ursprung nahm diese indische Schule schon vor der Ausgestaltung des Vedânta, innerhalb der Kreise der nichtbrahmanischen Denker, vornehmlich der Kriegerkaste. Sie spricht von vornherein den heiligen Büchern, den Veden, jegliche Bedeutung ab und will nichts von einem Gotte wissen. Die Welt ist aus fünfundzwanzig Prinzipien entstanden, deren erstes die Materie oder die Natur ist, während an letzter Stelle, als fünfundzwanzigstes Prinzip, der Geist steht. Materie und Geist sind selbständige, selbstgiltige Realitäten, jede als Vielheit gedacht. Neben dem Samsâra der unerhörten Seelen ist auch ein stetiger Wandel und Wechsel die selbstverständliche Voraussetzung dieses Systems. Dem erwähnten Atheismus der Sankhyalehre entspricht es, dass keine überweltliche Götterseele angenommen wird; dagegen besteht die Menschenseele, oder Seele schlechthin, aus zwei getrennten Teilen: der eigentlichen oder geistigen Seele, die unvergänglich, unveränderlich, ohne Anfang noch Ende, die nur reines Denken ist, und der unteren oder psychi-

[1] Max F. Hecker, Schopenhauer. l. c. S. 140/142.

[2] Schopenhauers Werke. l. c. Band II, S. 717.

schen Seele, der Körperseele. Nur diese letztere wird von den drei gunas (Bestandteilen) der Materie, das sind sattva (die Wesenheit), raga (die Leidenschaft) und tamas (das Dunkel) beeinflusst. Diese reinliche Scheidung von Geist einerseits und Materie anderseits vollzog das Sankhyasystem im bewussten Gegensatz zu der damals herrschenden Lehre, der Vedântaphilosophie, und erwarb sich damit rasch zahlreiche Anhänger unter den bereits vom Skeptizismus ergriffenen Denkern Indiens. Empirisch findet das Sankhya Materie und Geist notwendig miteinander verbunden, denn ohne die Leitung der denkenden Seele würde die Materie sich ziellos bewegen, und ohne die Bewegung der Materie würde die Seele, die an sich objektlos ist, in Untätigkeit verharren. Aus dieser empirischen Verbindung mit der Materie resultiert für die Seele das Leiden, das in der Körperlichkeit enthalten ist. Denn obwohl die Seele nicht im eigentlichen Sinne von den Zuständen des Körpers berührt werden kann, fällt doch ein Reflex dieser Zustände auf sie, und durch diesen Reflex wird sie sich des Schmerzes bewusst. Was wir schon früher als den Kernpunkt alles Leidens kennen gelernt haben, das Upadâna, das Haften des Geistes an dem Körperlichen — Schopenhauer nennt es den Willen zum Leben[1] — das tritt uns auch hier als das eigentliche Weltübel entgegen.

Wie im Vedânta, so ist auch im Sankhya das Streben nach Erlösung die treibende Kraft und der Endzweck alles Philosophierens, und wie im Vedântasystem wird nur ein *intellektueller* Charakter der Erlösung betont und der ethische Gedanke einer Verdienstlichkeit durch gute Werke gänzlich negiert, da solche der Erlösung hinderlich seien. Es ist ein rein geistiges Streben, das auf das eine Ziel zu richten ist: vollkommene Erkenntnis des Wesensunterschiedes zwischen Seele und Körper. Hat der Mensch dies erst richtig erkannt, so begreift er auch, dass die Teilnahme der Seele an dem Gebundensein der Körperlichkeit eine rein illusorische ist und dass die schmerzlichen Reflexe ebensowenig eine reale Wirkung auf die Seele auszuüben vermögen, als die wohltuenden. Hat der Mensch

[1] Siehe Schemann, Schopenhauer-Briefe l. c. S. 290. Bezugnehmend auf das von Samuel Turners „Reise an den Hof des Teschu Lama", sagt Schopenhauer in einem Briefe an v. Doss, datiert Frankfurt a. M., 27. Februar 1856: „Sie haben sehr richtig das Wichtigste im Sp. Hardy herausgefunden. Upadana ist der „Wille zum Leben". Carma ist der individuelle Wille, ohne den Intellekt, ist das, was als empirischer Charakter erscheint."

sich diese — wegen der angeborenen Disposition zum Nichtunterscheiden äusserst schwierige Erkenntnis zu eigen gemacht, dann geht seine Seele in den Zustand absoluter Bewusstlosigkeit ein, in dem sie ewig und unveränderlich fortdauert.

Es ist einleuchtend, dass auch der Pessimismus im Sankhya ungleich schärfer hervortritt als in der Vedantalehre. Die Freude und das Glück, das wir zeitweilig zu empfinden scheinen, existieren ja nicht in Wirklichkeit; jeder bewusste Zustand ist überhaupt an sich schmerzhaft, und «jede Lust ist mit Schmerzen durchsetzt». Nur im traumlosen Schlafe, in der Ohnmacht ist der Mensch zeitweilig vom Schmerze befreit; dauernd jedoch wird diese Befreiung erst durch die Erlösung.[1]

Wir werden denselben Ausführungen beinahe wörtlich später bei Schopenhauer begegnen und finden, dass auch er es nicht vermocht hat, den Dualismus in dieser «höchst geistvollen Theorie der Weltentfaltung»[2], einen Dualismus zwischen der sich entfaltenden Urmaterie und einer ursprünglichen Pluralität individueller Geister, zu überwinden.

Unter den zahlreichen Sekten und Mönchsorden, die in der vorbuddhistischen Zeit überall wie Pilze aus der Erde wuchsen, verdient der *Jainismus* besonders hervorgehoben und im Rahmen dieser Darstellung kurz skizziert zu werden, denn er war auf Schopenhauer von nicht minder grossem Einfluss wie die Sankhyaphilosophie und der Vedantismus.

Wie die Sankhyaphilosophie ist der Jainismus vollkommen atheistisch, dagegen ist die jainistische Lehre von der Aktivität der Seele, die aus der Vedantaphilosophie hergenommen zu sein scheint, zur Sankhyaschule in schroffem Gegensatz gestellt. In vielen Hauptzügen stimmt der Jainismus aber mit dem Buddhismus überein; ein prinzipieller Gegensatz jedoch liegt in der von den Jainas dogmatisch aufgestellten Forderung strengster Askese, bestehend in allerlei Hemmungen der organischen Wirksamkeiten und ausgedehnt bis zur wirklichen Selbstpeinigung.

Die beiden Grundgedanken des Jainasystems sind: die Seelen, reelle unabhängige Existenzen, durchdringen mit ihrer Tätigkeit alles Seiende, selbst die Materie; daneben bilden als zweites Weltprinzip ethischer Natur Recht und Unrecht oder Verdienst und Sünde die

[1] Chantepie de la Soussaye. l. c. S. 60—62. —

[2] Deussen, Vedanta. l. c. S. 20.

Grundlagen des Daseins. Der Trieb nach Tätigkeit veranlasst die Seele zum Haften an Sinnlichkeit und Körperlichkeit, und da sie unsterblich ist, wandert sie nach dem Tode des einen Individuums sogleich wieder in ein neues. Für die Qualität der neuen Hülle ist bestimmend die Tat, Karman. War das Karman in der früheren Existenz Verdienst, so kann die Seele zwar bis zu einem göttlichen Leben emporsteigen, erreicht damit aber noch keineswegs das höchste Ziel: die Befreiung der Seele von dem Körperlichen. Dazu ist die Vernichtung (Selbstverzehrung) jeglichen Karmans erforderlich: nur wem diese gelingt, der geht in das Nirvana der Jaina ein. Drei Gebote sind beim Streben nach Erlösung zu befolgen: rechter Glauben, rechte Erkenntnis und rechter Wandel, d. i. praktische Unterdrückung der Ursache des Karman durch Ueberwindung des Tätigkeitstriebes und Bändigung der Sinne.[1]

b) Die buddhistische Seelenwanderungslehre.

Die Frage ist noch unentschieden, ob der Buddhismus aus der Sankhyaphilosophie herausgewachsen ist oder nicht. Oldenberg bestreitet eine solche Vorläuferschaft; Jacobi dagegen[2] und Chantepie bekennen sich zur entgegengesetzten Auffassung. Keineswegs ist aber der Jainismus als Wurzel des Buddhismus zu betrachten, wie es vielfach, besonders in der älteren Literatur, dargestellt wird. Was der Buddhismus mit der Jainareligion gemeinsam hat, ist dies, dass er ursprünglich auch eine Mönchsreligion ist, die den religiösen Bedürfnissen der brahmanisch Ungebildeten entgegenkommen will. Die buddhistische Lehre entfernt sich aber von der herkömmlichen indischen Frömmigkeit viel weiter als die jainistische. Schopenhauer hat deshalb nicht recht, wenn er behauptet, der Jainismus sei nur dem Namen nach von dem Buddhismus verschieden.[3] Einmal steht die Theorie des Buddhismus in der Hauptsache auf ihrem eigenen Grund, während der Jainismus in wesentlichen Punkten bald auf den

[1] H. Oldenberg, Buddha. Stuttgart und Berlin 1903. S. 62, Anmerkung 1, S. 76. 92 ff., 103, 107. 118, 127, 129, 198 ff., 310, 326, 334, 382, 408, 433-434. Vgl. Chantepie. l. c. S. 65—67.

[2] Jacobi, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-Yoga. (Nachrichten der Königl. Gesellsch. d. W. zu Göttingen 1896). Zeitschr. d. D. M. G. Bd. LII. S. 1 ff. Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1903. Bd. I. S. 22.

[3] Werke. Band II. S. 716.

Prinzipien des Vedânta, bald auf denen des Sankhya beruht. Ein noch grösserer Unterschied besteht aber im Praktischen; es ist der, dass der Buddhismus mit der Vorliebe der Inder für die Askese gänzlich gebrochen hat, die Jainisten aber die Askese, wie wir gesehen haben, immer noch als festes Glied ihrer Praxis behalten haben. Der Buddhismus steht auch in entschiedenem Gegensatz zum Brahmanismus und der Vedântaphilosophie. Schon der Atheismus — denn ein solcher lag nach brahmanischer Auffassung in Buddhas Lehre — musste diese der herrschenden Priesterkaste selbstverständlich als äusserst verderbliche Häresie erscheinen lassen. Dazu kam noch die Nichtachtung der heiligen Bücher, des ganzen Bildungs- und Opferwesens und nicht zuletzt des Kastensystems, deren man den Buddhismus anklagen konnte. Doch darf man hieraus nicht etwa den Schluss ziehen, als hätte Buddha den Brahmanismus bekämpft; ihm war es lediglich darum zu tun, den Weg des Heils auf seine Weise zu suchen; eine Reform der herrschenden Religion lag gar nicht in seiner Absicht. Ebensowenig wollte Buddha seine Lehre als eine Geheimwissenschaft, nur wenigen zugänglich, angesehen wissen; er verurteilt vielmehr in allen Religionen die Elemente, die einen esoterischen Charakter tragen.[1] Mit offener Verachtung spricht er von dem Geheimhalten irgend eines Teiles der Wahrheit. So sagt er in einer seiner kurzen Predigten: «O Schüler, drei sind der Dinge, denen Heimlichkeit anhängt und nicht Offenheit. Was sind sie? Heimlichkeit hängt den Frauen an, und nicht Offenheit. Heimlichkeit hängt der Priesterweisheit an, und nicht Offenheit. Heimlichkeit hängt der falschen Lehre an, und nicht Offenheit. Diesen dreien hängt Heimlichkeit an, und nicht Offenheit. Aber es gibt auch drei Dinge, die da leuchten vor aller Welt und nicht im Geheimen. Welche sind sie? Die Scheibe des Mondes, o Schüler, leuchtet vor aller Welt und nicht im Geheimen, Die Scheibe der Sonne leuchtet vor aller Welt und nicht im Geheimen; die Lehren und Vorschriften, die der vollkommene Buddha verkündigt, leuchten vor aller Welt und nicht im Geheimen. Diese drei Dinge leuchten vor aller Welt und nicht im Geheimen.»[2] Alle diese tiefgreifenden Unterschiede, die den Buddhismus von den bisherigen Anschauungen trennen, dürfen jedoch nicht zu der Vermutung führen, Buddhas Lehre stehe

[1] Max Müller, Esoterischer Buddhismus. In „Zukunft", Heft 83.
[2] Max Müller, Esoterischer Buddhismus. In „Zukunft", Heft 84.

überhaupt in keinem Zusammenhange mehr mit dem Brahmanismus. Ohne die vorhergegangene Entwicklung des indischen Denkens im brahmanistischen Geiste wäre der Buddhismus überhaupt gar nicht denkbar, ebenso wie Schopenhauer ohne Kant oder Plato nicht denkbar ist, obwohl die philosophischen Ziele und Strebungen Schopenhauers mit denen Kants oder Platons nichts Wesentliches mehr gemeinsam haben.

Max Müller drückt die Ueberführung des Brahmanismus in den Buddhismus sehr prägnant aus, wenn er sagt: «Der Buddhismus war die Popularisierung des höchsten Brahmanismus». Die Grundidee, um die sich alles buddhistische Denken dreht, besteht in der Ueberzeugung, dass allem Leben das Leiden als etwas Unvermeidliches anhaftet. Nicht die Spekulation über die letzten Gründe der Dinge bilden für den buddhistischen Weisen die massgebenden Fragen; er durchforscht das in Leiden versunkene Menschendasein, und indem er dies Leiden verstehen lernt, entdeckt er den Weg, es zu vernichten. «Wie das grosse Meer, ihr Jünger, nur von *einem* Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von *einem* Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung.» Während im Vedânta alles Uebel als eine Täuschung, als nichtiger Schein, dargestellt wird, der den Weisen nicht berühren kann, ist im Buddhismus der Schmerz das Realste, was sich überhaupt denken lässt; es ist der Schmerz über den ewigen Wechsel, über das *πάντα ῥεῖ*, an das wir hier schon leise erinnert werden.[1] Alles vergeht; diese trostlose Wahrheit ist die Quelle des buddhistischen Leidens, und sie bildet auch den eigentlichen Grund alles Seins. Es gibt keinen festen Punkt, alles ist Wandel und Wechsel, Entfliehen und Vergehen.[2]

«Alle Gestaltung, ach, wechselnd dem Entstehn, dem Vergehn gehört.
Was geboren, muss hinschwinden, selig des Werdens End' und Ruh'!»

Konsequenterweise kann es auch kein Brahma, kein Atman als Weltschöpfer oder Weltgeist geben. Wie die Welt entstand, ob sie in der Zeit geschaffen, oder von Ewigkeit her bestehend zu denken sei, kümmert den Jünger Buddhas nicht. Er nimmt die von unver-

[1] Chantepie de la Soussaye. l. c. S. 92.
[2] Max F. Hecker. Schopenhauer. l. c. S. 22 ff.

rückbaren Ordnungen beherrschte Bewegung des Geschehens als Tatsache hin. «Ihr Jünger, denkt nicht Gedanken, wie die Welt sie denkt: Die Welt ist ewig oder die Welt ist nicht ewig. Die Welt ist endlich oder die Welt ist unendlich .... Wenn ihr denkt, ihr Jünger, so mögt ihr also denken: Dies ist das Leiden; ihr mögt denken: Dies ist die Entstehung des Leidens; ihr mögt denken: Dies ist die Aufhebung des Leidens: ihr mögt denken: Dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens.» So sehen wir, wie im Buddhismus der Realismus der Sankhyaphilosophie gänzlich verschwindet; und wie das Substanzielle in der Materie abgelehnt wird, so wird auch die Frage nach der Existenz der Seele als einer Wesenseinheit verneint, bezw. negativ beantwortet. Analog dem Körper ist die Seele als ein Komplex von mannigfaltig sich verschlingenden Prozessen des Entstehens und Vergehens aufzufassen. Einen an sich existierenden Träger der Empfindungen, Vorstellungen und aller jener Vorgänge, die das innere Leben ausmachen, gibt es nicht. Die Persönlichkeit, das Subjekt, das Ich sind lediglich Begriffe, mit denen man die Gesamtheit der Eigenschaften oder Zustände des Individuums bezeichnet (Skandhas). Fünf Gruppen (Skandhas) von Elementen machen das leiblich-geistige Dasein des Menschen aus: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen.[1] Woher kommt es aber, dass dem neu ins Dasein tretenden Wesen eben *dieser* Körper unter allen, die denkbar wären, zu teil wird? «Dies ist nicht, ihr Jünger, euer Körper und nicht der Körper der anderen: die Tat der Vergangenheit vielmehr muss hier erblickt werden, die durch Gestaltung verkörperte, durch das Wollen verwirklichte, fühlbar gewordene.»[2] Oder, um es mit dem bekannten Dichterwort auszudrücken: «Der Mensch vergeht, das Werk aber besteht». Die Tat der Vergangenheit! Sie, das Karman, ist also wie im Jainismus auch im Buddhismus das Bleibende in dem allgemeinen Wechsel, zugleich aber auch die Begründung der nun plötzlich wieder auftauchenden Seelenwanderung, die man nach den oben skizzierten Prämissen des buddhistischen Systems eigentlich nicht mehr erwarten konnte.

Die buddhistische Lehre bleibt aber hier nicht stehen. Wenn die Skandhas zerfallen, heisst es weiter, beim Tode des Individuums,

---

[1] Oldenberg, Buddha. l. c. S. 146, Anmerkung 1.

[2] Ebenda. S. 262.

wenn das Ich in den Skandhas sich auflöst, bleibt das Karman übrig und bildet neue Skandhas, ein neues Individuum, dessen Los und Leben von der Beschaffenheit des Karman abhängt und bestimmt wird.[1] Der Mensch bleibt also nicht kraft der Unauflösbarkeit seiner Seele bestehen, sondern kraft der Unzerstörbarkeit seiner *Tat*. Dem Karman scheint demnach also auch etwas Materielles innezuwohnen, sonst könnten sich ja nicht neue körperliche Eigenschaften aus ihm herausbilden.

«Denken wir uns einen Obstbaum vor der Blüte,» sagt Buddha; «wir können nicht sagen, dass die Frucht in diesem oder jenem bestimmten Teile des Baumes sich befindet, und dennoch ist sie im Baume. So befindet sich Karman im menschlichen Leibe.[2] Karman stellt also die Taten dar, gleichviel ob gute oder böse. Demnach ist der Charakter des Karman auf alle Fälle ein moralischer. Da dem Karman zugleich aber auch das lebenbildende, materielle Prinzip innewohnt, findet im Buddhismus eine Identifikation des Moralischen und Physischen statt. Die Kausalität des Lebens ist eine ethische, und von derselben Kausalität werden auch die körperlichen Dinge bestimmt. Und eben dieses Gesetz der moralischen Kausalität ist der leitende Gedanke in der buddhistischen Seelenwanderungslehre.

Niemand kann seinem Wirken entgehen. «Nicht im Luftreich, nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Bergeshöhlen hinabdringst, findest du auf Erden eine Stätte, wo du der Frucht deiner bösen Tat entrinnen magst.» Und andererseits: «Den lange Verreisten, der aus der Ferne wohlbehalten heimkehrt, empfängt der Willkomm der Verwandten, der Freunde und Genossen. Also empfangen auch den, der Gutes getan hat, wenn er aus dieser Welt in das Jenseits hinübergeht, seine guten Werke, wie die Verwandten den heimkehrenden Freund».[3] Der uralten Ueberzeugung alles indischen Denkens von der unerbittlichen Realität des Samsâra und der Vergeltung aller Taten, vermag auch der Buddhismus, trotz seiner scharfsinnigen Psychologie, nicht zu entgehen. Sein bleibendes Verdienst aber ist die ethisch hochbedeutende Forderung einer durchgreifenden Heiligung der Gesinnung, Uebung der Geduld, der Liebe, der Tatkraft, des Wissens, die er an seine Anhänger stellt. Nicht die Vernichtung des Karman durch sinnwidrige Selbstpeini-

[1] Chantepie, l. c. S. 90.

[2] Vgl. Albrecht Weber, Indische Studien, l. c. Bd. II, S. 80 ff.

[3] Oldenberg, l. c. S. 262

gung und gänzliche Isolierung von den Menschen, wie bei den Jainas, gebietet Buddha seinen Jüngern; sie sollen vielmehr leben und tätig sein, um sich und ihre leidenden Brüder der Erlösung zuzuführen.[1] In welcher Weise die Erlösung erreicht werden kann, ersehen wir aus den *vier heiligen Wahrheiten*, die Buddha, bei der Eröffnung seiner Laufbahn als Lehrer, in der berühmten Predigt von Benares den fünf Mönchen verkündete.[2] «Dies, ihr Mönche, ist *die heilige Wahrheit vom Leiden:* Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz, das fünffache Haften (am Irdischen) ist Leiden. — Dies, ihr Mönche, ist *die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens:* es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet; der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht. — Dies, ihr Mönche, ist *die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens:* die Aufhebung des Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren. — Dies, ihr Mönche, ist *die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens:* es ist dieser heilige, achtteilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.[3] — Seit ich, ihr Mönche, von diesen vier heiligen Wahrheiten diese Erkenntnis in voller Klarheit besitze, seitdem weiss ich, dass ich in dieser Welt, samt den Götterwelten, samt Mârâ's und Brahma's Welt unter allen Wesen, Asketen Brahmanen, Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen habe. Und ich habe es erkannt und geschaut: unverlierbar ist meines Geistes Erlösung; dies ist meine letzte Geburt; nicht gibt es für mich hinfort neue Geburten.»[4]

Die vier Wahrheiten bilden den Grundstein des Buddhismus und blieben auch späterhin das Credo für seine Anhänger; daher muss wohl auch hier kurz auf ihren Inhalt eingegangen werden.

---

[1] Wilh. Friedrich, Ueber Lessings Lehre von der Seelenwanderung, l. c. S. 19.

[2] Oldenberg, l. c. S. 146/147.

[3] Vergl. Schopenhauers Werke, Bd. II, S. 733/34.

[4] Chantepie, l. c. S. 85/86.

Die *erste Wahrheit* wurzelt in dem Bewusstsein von der Unbeständigkeit und Vergänglichkeit aller Dinge. Alles Leben ist Leiden; es ist ein universell und radikal ausgesprochener Pessimismus der nicht über das Unglück im Dasein trauert, sondern über das Dasein als ein Unglück.[1] Der düstere Gedanke bei Betrachtung aller, dieser Welt anhaftenden Schmerzen, wird durch die Ueberzeugung von der Realität der Seelenwanderung noch in einer entsetzlichen Perspektive nach der Vergangenheit und Zukunft hin, verstärkt: «Die Wanderung (Samsâra) der Wesen, ihr Jünger, hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang lässt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nichtwissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern. Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, das Wasser, das in den vier grossen Meeren ist, oder die Tränen, die geflossen und von euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil euch zu teil wurde was ihr hasstet, und nicht zu teil wurde, was ihr liebtet? Der Mutter Tod, des Vaters Tod, des Bruders Tod, der Schwester Tod, des Sohnes Tod, der Tochter Tod, Verlust der Verwandten, Verlust der Güter, das alles habt ihr durch lange Zeiten erfahren.»[2]

Charakteristischer für den Buddhismus ist die *zweite Wahrheit*, die Entstehung des Leidens. Das Leiden entsteht im Menschen, weil der Mensch am Dasein haftet. Im Menschen lebt nicht nur ein Durst nach Lüsten, sondern nach Leben überhaupt. Da aber das Dasein leidvoll ist, wird das Leiden bleiben, solange die Menschen lebensdurstig sind und nach Wiedergeburt verlangen. Nicht genug damit, produzieren die Menschen auch noch Dasein, indem sie Karman hervorbringen. Die Kunst des Lebens besteht also in der Befreiung vom Upâdâna (Haften am Leben), damit das Karman seine Macht verliere und uns die Wiedergeburt erspart bleibe. Dies wird möglich durch die buddhistische Theorie von der *Reihenfolge der Kausalitäten*. An der Spitze dieser Reihe steht das Grundübel: die Unwissenheit (inbezug auf die vier Wahrheiten). Diese führt zu dem *Karman*, dieses zum Bewusstsein, das die Skandhas wieder zu einem *Individuum* verbinden. Im Individuum wirken wieder die *Sinne*, die durch Berührung mit der Aussenwelt *Empfindungen* erzeugen. Aus diesen erwächst der Durst (Tanhâ), aus diesem das

[1] Ebenda, l. c. S. 91, 92.

[2] Oldenberg, l. c. S. 245 46.

Upâdâna (Haften), wodurch man in der *Seelenwanderung* (Samsâra) hängen bleibt. Die Seelenwanderung führt zu *Geburt* und mit der Geburt kommen *Krankheit, Alter, Tod* und alle übrigen Leiden über die Menschen.

Die Formel vom «Kausalnexus des Entstehens» hat bei Buddha folgenden Wortlaut:

«Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (sankhârâ); aus den Gestaltungen entsteht Erkennen (vinnâna); aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit; aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete (5 Sinne und als 6. das Denken, sowie deren Objekte); aus den 6 Gebieten entsteht Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objekten); aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung entsteht Durst; aus dem Durst entsteht Ergreifen (der Existenz, upâdâna); aus dem Ergreifen entsteht Werden (bhava); aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches der Leiden.»[1] Nicht die letzte, wohl aber die mächtigste Ursache des Leidens ist der Durst. «Wen er bezwingt, der Durst, der verächtliche, der an der Welt festhaftende, dessen Leid wächst, wie das Gras wächst.»

«Wird aber — lautet die *dritte Wahrheit* — das Nichtwissen aufgehoben unter gänzlicher Vernichtung des Begehrens, so bewirkt dies die Aufhebung der Gestaltungen: durch die Aufhebung der Gestaltungen wird das Erkennen aufgehoben; durch die Aufhebung des Erkennens wird Name und Körperlichkeit aufgehoben; durch die Aufhebung von Namen und Körperlichkeit werden die 6 Gebiete aufgehoben; durch die Aufhebung der 6 Gebiete wird die Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objekten) aufgehoben; durch die Aufhebung der Berührung wird Empfindung aufgehoben; durch die Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben; durch die Aufhebung des Durstes wird das Ergreifen (der Existenz) aufgehoben; durch die Aufhebung des Ergreifens wird das Werden aufgehoben; durch die Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben; durch die Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung aufgehoben. Dieses ist die Aufhebung des ganzen Reiches des Leidens.»[2]

[1] Ebenda, S. 254 256.

[2] Ebenda, S. 257.

Wir sahen, welche Rolle das Wissen schon im Vedânta spielte; dort ist die Erlösung ausschliesslich möglich in Erkenntnis. Ganz anders im Buddhismus. Hier ist das Wissen nur *Mittel* zur Erlösung, die selbst lediglich durch die moralische Selbstentäusserung bewerkstelligt werden kann.[1]

Hat der Buddhist sich das Wissen um die vier Wahrheiten zu eigen gemacht, so sieht er das verderbliche des Haftens am Irdischen ein, er steht gewissermassen hoch über der allgemeinen, leidenden Menschheit, im Vollbesitze der Erlösung. Damit kommen wir zu dem Begriffe des *Nirvâna*, der höchsten Seeligkeit, die der Buddhist in dem Augenblicke seines irdischen Lebens erreicht, wo er auf dem Stand der Sündlosigkeit und Leidlosigkeit angelangt ist.[2] Im *Brahmanismus* wird darunter eine Art hypnotischer Ruhezustand begriffen, im *Jainismus* ein bewusstloses Weiterleben, im *Buddhismus* bedeutet es aber ein Erlöschen der Begierde und konsequentermassen — wie aus der ganzen Theorie folgt — auch eine gänzliche Vernichtung der Existenz. Freilich hat Buddha diese Konsequenz nicht gezogen.

Wer schon bei Lebzeiten Nirvâna erreicht, ist nach Buddha, ein von den Göttern Beneideter. «Wessen Sinne in Ruhe sind — heisst es in den Sprüchen des Dhammapada — wie Rosse wohlgebändigt vom Lenker, wer den Stolz von sich gelegt, alle Unreinheit überwunden hat, den also Vollendeten beneiden die Götter selbst.»

Dehnen wir nun den Begriff über den Tod hinaus weiter, so bedeutet auch da das Nirvâna das Eingehen des Geistes zu einer seligen Ruhe, die von den Freuden der vergänglichen Welt so himmelweit entfernt ist wie von ihrem Leide.

«Wo es kein Etwas gibt, wo es kein Festhalten gibt, die Insel, die einzige: das Nirvâna nenne ich sie, das Ende von Alter und Tod.»

«Versenkten Geistes die Unentwegten, die gewaltig ringen immerdar, sie ergreifen das Nirvâna, die Weisen, den Gewinn, über den kein anderer Gewinn geht.»

«Hunger ist die schwerste Krankheit; die Sankhâra sind das

[1] Nicht wie Möbius, l. c. S. 248, in gänzlicher Verkennung der buddhistischen Lehre meint, ihre Anhänger seien der Ansicht, „dass es den Menschen nur an Erkenntnis fehle, dass man sie ihnen nur zu predigen brauche, um Einsicht und Besserung zugleich zu erlangen".

[2] Oldenberg, l. c. S. 305 309.

schwerste Leid; dies erkennend wahrhaftig erlangt man das Nirvâna, die höchste Seligkeit.» [1]

Die *vierte Wahrheit*, der Weg zur Aufhebung des Leidens, zeigt uns die ethische Seite von Buddhas Lehre. Die massgebenden, immer wiederkehrenden Momente sind: Rechtschaffenheit, Contemplation und Weisheit.

In einer seiner letzten Predigten fasst Buddha diese drei Gedanken wie folgt zusammen: «Dies ist Rechtschaffenheit. Dies ist Sichversenken. Dies ist Weisheit. Von Rechtschaffenheit durchdrungen ist Versenkung fruchtbar und segensreich; von Versenkung durchdrungen ist Weisheit fruchtbar und segensreich; von Weisheit durchdrungen wird die Seele ganz und gar von aller Unreinheit erlöst, von der Unreinheit der Begier, von der Unreinheit des Werdens, von der Unreinheit des Irrglaubens, von der Unreinheit des Nichtwissens.» [2]

Nächstenliebe, ruhiges Ertragen etwaiger Feindseligkeiten ohne Gedanken an Rache, Uebung des Freundschaftsgefühls, Wohlwollen gegen alle Wesen und endlich die sittliche Arbeit am eigenen Innern sind die Tugenden, die den wahren Jünger Buddhas auszeichnen. Ueber diesen Vorstufen der Erlösung aber steht für den buddhistischen Mönch die Kontemplation, die Flucht aus der Welt. Und hier liegt die Schattenseite dieser Lehre. Die passive Seite des sittlichen Lebens überwiegt die aktive, denn alle Tat auch die beste, ist in letzter Linie doch immer noch eine Fessel auf dem Wege, der aus der Wiedergeburt führt, darf also niemals für das höchste gehalten werden. Als notwendige Folge ergibt sich hieraus das Fehlen eines positiven Pflichtgefühls, die Verachtung der Arbeit, der Frau und aller Bedingungen des irdischen Lebens. Wie der Buddhismus fast ausschliesslich Verbote und keine Gebote kennt, so ist für den eigentlichen Heiligen, den Mönch, die Sittlichkeit etwas rein negatives. In einer Religion, in der das Handeln eine Fessel ist, hat man den Gipfel der Passivität erreicht, je mehr man einem Toten gleicht. Völlige Apathie ist dann der irdische Idealzustand.

Insofern hat *Ludwig Stein* Recht, wenn er von einem «pessimistisch-buddhistischen Bazillus» spricht [3] und wir fühlen uns deshalb

[1] Ebenda l. c. S. 328/29.

[2] Ebenda l. c. S. 332.

[3] Ludwig Stein, An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. Freiburg i. B. 1899. S. 342.

eins mit ihm, wenn er sagt: «Wir suchen die Widerstände, statt sie, wie der Buddhismus zu meiden ... Ginge es nach dem Buddhismus, dann würde man aus lauter Mitleid mit sich und anderen kein Tier umbringen, und die nächste Folge wäre natürlich die, dass die Tiere sich so zahlreich vermehren würden, dass sie uns umbringen müssten.» Und an anderer Stelle: «Der Buddhismus hat das älteste Kulturvolk der Erde ebenso zu Grunde gerichtet, seelisch deprimiert und heruntergezüchtet wie Confucius und Laotsee das uralte Kulturvolk Chinas.»[1]

Wenig erhebend ist im Buddhismus auch die langanhaltende Betrachtung einer Leiche lediglich zu dem Zweck, um nicht zu vergessen, dass unser Körper eines Tages ebenso aussehen wird. Der Mutter, die über ihr totes Kind trauert, weist Buddha keinen anderen Trost als den, dass er sie in alle Häuser herumschickt, um sie die Erfahrung zu lehren, dass jedes Haus sein eignes Leid habe, und dass «die Toten viele, die Lebenden wenige sind.» Schopenhauer akzeptiert — wie wir sehen werden — diese trubseligen Folgerungen mit hartnäckiger Lust. Jene buddhistische Uebung aber, immer zu bedenken, dass man nur wider seinen Willen Nahrung einnimmt, hatte, wie uns Grisebach zu erzählen weiss, durchaus nicht den Beifall unseres Philosophen.

2. Die Seelenwanderungslehre bei den Griechen.

Ist die vorsokratische griechische Philosophie in ihren Hauptprämissen ganz ohne äussere Einflüsse, *bloss* aus dem griechischen Geiste herausgeboren oder steht auch sie in einem grossen, welthistorischen Zusammenhange mit Jahrhunderte lang vergangenen, mehr oder minder verworrenen methaphysischen Spekulationen asiatischer Priesterschulen? Diejenigen hochverdienten Männer, welche wie Brandis, Ritter, Zeller u. a. diese Frage haben entscheiden wollen, ohne die Orientalen zu beachten, haben den Orient nur ungenügend gekannt, von ihm viel zu gering gedacht, und alle Nachrichten von dem Zusammenhange der ältesten griechischen Philosophen mit dem Orient meist zu einseitig verworfen; es ist

[1] Ebenda l. c. S. 334 35 und 341 42.

das Verdienst Röths[1], von Ecksteins[2], Gomperz'[3], Rohdes[4] die kosmologischen, philosophischen, völkerpsychologischen, kurz die geistigen Beziehungen der Orientalen und Griechen mit unvergleichlicher kritischer Schärfe und psychologischer Feinheit nachgewiesen und dargestellt zu haben.

Die griechischen Denker übernahmen zweifellos niemals und nirgends kritiklos all das, was ihnen von den Anschauungen orientalischer Völker bedeutend erschien. Aber ebenso zweifellos ist es, dass der hellenische Geist mit seiner Lebhaftigkeit und raschen Auffassung stets dazu neigte, das Neue und Gute in sich aufzunehmen, wo immer er es fand, um es hernach mit den eigenen Gedanken zu verquicken.

Wir gehen nicht so weit wie Hecker, welcher sagt: «Ueberall da, wo in der griechischen Philosophie die Mystik ihre geheimnisvollen Orakelsprüche raunt, ob im Kreise der Orphiker oder unter den weissgekleideten Pythagorasjüngern Süditaliens, da ist asiatischer Einfluss anzunehmen».[5] Aber dass man die Spuren orientalischen Geistes in der Darstellung der Seelenwanderungslehre, welche die griechischen Philosophen geben, ganz besonders bemerkt, ist eine Tatsache, die auch Gomperz und Rohde bestätigen. Schon dies eine Argument, dass der griechische lebenbejahende Gott im Grunde der pessimistischen Weltauffassung und der strengen Askese der orientalischen Denker abhold war, würde genügen, eine asiatische Beeinflussung dort anzunehmen, wo man allzu pessimistischen und asketischen Gedankenreihen begegnet. Dem sei nun, wie ihm wolle, immerhin lässt sich die *Möglichkeit*, dass Pythagoras, Empedokles und Plato, wie auch Pindar und die Mysterien ihre Ansichten von einer Metempsychose unter orientalischem Einfluss ausgebildet haben, nicht gänzlich beiseite schieben. Vorweggenommen sei jedoch dies, dass die Metempsychose der griechischen Philosophen nur allegorisch aufgefasst sein will, während die Inder ja eine vollkommen materialistische Vorstellung der Seelenwanderung gelehrt hatten.

---

[1] Röth, Unsere abendländische Philosophie. Mannheim 1862.

[2] v. Eckstein, Ueber die Grundlagen der indischen Philosophie und deren Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker. In „Indische Studien", Bd. II. Berlin 1853. S. 369—388.

[3] Th. Gomperz, Griechischer Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 2 Bände. Leipzig 1903. Bd. I. S. 102/103.

[4] Erwin Rhode, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Bände. Tübingen und Leipzig 1903. Bd. II. S. 167.

[5] Hecker. l. c. S. 2/3.

a) Pythagoras.

Wo die Seelenwanderung nicht nur physisch gemeint, sondern mit dem Glauben von der moralischen Verderbnis und Unseligkeit aller Wesen und notwendigen Reinigung und Rückkehr zu Gott verbunden ist, da ist sie, wie wir nun wissen, dem brahmanisch-buddhistischen System entlehnt, und also indischen Ursprungs.

Man muss dies vorwegnehmen, wenn man eine ebenso einfache wie plausible Erklärung dafür sucht, weshalb man den Begriff der Metempsychose in der Lehre des Pythagoras von so reichlichem orientalischem Gedankenwerk umrankt sieht und sogar alle indischen Nebenbestimmungen in seiner Lehre wiederfindet. Der Grund ist eben der, dass der Seelenwanderungsgedanke *keine* hellenische Erfindung war, obgleich zugegeben werden soll, dass er bald hernach mit hellenischem Geiste und Scharfsinn angeeignet und *umgebildet* worden ist. Wollte man dies leugnen, dann müsste man auch die ältesten und verhältnismässig besten Nachrichten von der pythagoreischen Lehre als unglaubwürdig und unzuverlässig verwerfen.[1]

Dass die Seelenwanderungslehre der *pythagoreischen* Schule auf ihren Gründer selbst zurückzuführen ist, auf Pythagoras, scheint mit Sicherheit daraus hervorzugehen, dass schon Aristoteles die Seelenwanderungslehre «pythagoreisch» nennt.[2]

Bekannt genug ist jener Spottvers, mit dem Xenophanes Pythagoras bedacht hatte: Pythagoras habe, als er einmal einen Hund misshandeln sah und winseln hörte, voller Mitleid ausgerufen: «Lass ab und schlage ihn nicht! Denn es ist die Seele eines befreundeten Mannes, die ich an dem Ton ihrer Stimme erkenne.»[3]

Bekannt und psychologisch wertvoll für uns ist auch all das Wundersame, das Pythagoras von dem Vorleben seiner eigenen Seele zu erzählen gewusst hat und das Lucian in einem Dialoge «Der Hahn» so köstlich persiflierte.

Dass bei den gallischen Druiden die Lehre der Seelenwanderung heimisch war, wissen wir[4], weniger, auf welchem Wege sie dahin gelangt war. Dass sie den Etruskern und überhaupt im alten

[1] L. v. Schroder, Pythagoras und die Inder. 1884.

[2] Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen. Leipzig 1892. Band I, Teil I, S. 450.

[3] Dr. Wilhem Bauer, Der ältere Pythagoreismus. In „Berner Studien". Bern 1897. S. 162. Vgl. Th. Gomperz, Griechische Denker. I. c. S. 100.

[4] Vgl. Rohde, I. c. Bd. II, S. 134, Anmerkung 3.

Italien noch vor Pythagoras bekannt war, ist wahrscheinlich. Von der Verbreitung dieser Lehre selbst im äussersten Norden finden sich Spuren bei den Alten. Brachte Pythagoras sie vom Auslande herüber, so konnte er sie wohl nur im westlichen Asien kennen gelernt haben.

Scheint es doch sogar, als sei selbst die pythagoreische *Zahlenmystik*, die als eine vollkommen eigene philosophische Erfindung des Pythagoras betrachtet zu werden pflegt — stellt sie doch selbst Gomperz noch so dar[1] — als sei selbst diese Philosophie der Zahl *indischen* Ursprungs. Die metrischen und rythmischen Zahlenbewegungen, nach deren Ordnung sich (in der Chândogya Upanishad) Göttersklaven, das Weltall als Weltkörper füllend, um das Zentrum des Weltalls, die Sonne, bewegen, finden wir in eng verwandter Form bei der pythagoreischen Zahlenlehre und Harmonik als leitenden Grundgedanken. «Es sind die Fundamente, auf denen Pythagoras das Gebäude seines Systems errichtete, das nachher von Platon seine grossartige Vollendung erhielt.»[2]

Vollkommen indischen Charakters ist auch die pythagoreische Legende, Pythagoras habe bei seiner Fahrt in den Hades die Seelen Homers und Hesiods zur Strafe für ihre Aussagen über die Götter schweren Martern unterworfen gesehen[3] — eine Legende, die uns lebhaft an das Zwiegespräch Naciketas mit dem Todesgotte Yama gemahnt.[4]

Der Seelenwanderungsgedanke, meint Gomperz[5], lasse sich auf *einen* Ausdruck zurückführen: *den Sündenfall der Seele*. Die Seele ist göttlicher Herkunft, das irdische Dasein ist ihrer unwürdig. Sie ist wegen früher begangener Sünden an den Leib gefesselt, der ihr Kerker und ihr Grab ist.[6] Lediglich durch ihre eigene Schuld wurde sie aus der himmlischen Herrlichkeit in das unreine Erdenleben gestürzt, wo sie Strafe erleiden und ihre Fehler sühnen muss. Nach dem Tode wird sie, je nach ihrer Makellosigkeit, in den Kosmos

[1] Gomperz, l. c. Bd. I, S. 83—86.

[2] Vgl. Albrecht Weber, Indische Studien, l. c. Bd. II, S. 385—387, wo die Zusammenhänge der Zahlenmystik bei Indern und Pythagoras weiter ausgeführt sind.

[3] Zeller, l. c. S. 457.

[4] Chantepie, l. c. S. 49/50.

[5] Gomperz, l. c. Bd. I, S. 103.

[6] Eduard Zeller, l. c. S. 451/452.

oder in den Tartarus kommen oder auch zu neuer Wanderung durch Menschen- und Tierleiber verdammt. Aber Busse und innere Reinigung befähigen sie wieder, in ihre ursprüngliche Heimat, zu Gott, zurückzukehren. Zwiefach kann diese Reinigung vor sich gehen: durch Unterweltsstrafen und durch den Kreislauf der Geburten. Gerade diese beiden völlig *verschiedenen* Mittel zur Erreichung *eines* Zweckes lassen vermuten, dass die Unterweltsstrafen eine der pythagoreischen Metempsychose ursprünglich fremde, erst nachträglich hinzugefügte *orphische* Beigabe sind.[1]

Irdisches Leid und irdische Unreinheit auf der einen, und göttliche Seligkeit und göttliche Reinheit auf der anderen Seite bilden den Kern der *orphisch-pythagoreischen* Lebensanschauung. Aus dieser Quelle fliesst das Verlangen nach Reinigung, nach Entsühnung und nach der endlichen Erlösung. Das Ziel ist freilich schwer zu erreichen, denn *ein* Erdendasein reicht noch nicht hin, um die erdgebundene, befleckte Seele zu reinigen und zu entsühnen.[2] Eine lange Reihe von Wiedergeburten steht ihr bevor, ein jahrtausendelanger Bussgang, unterbrochen und verschärft durch Strafen. Als ein reiner Dämon — eine Art körperloser Seele, die sich teils unter der Erde, teils im Luftraum aufhält und die Fähigkeit besitzt, den Menschen zu erscheinen[3] — kehrt sie erst später in die Gemeinschaft der Götter zurück, der sie entstammt. «Aus dem Kreis entfloh ich, dem lastenden, trauererfüllten.» Erst wenn die Unterweltsgottheiten das Wort gesprochen haben: «Ein Gott wirst du sein statt eines Sterblichen», ist die Seele erlöst.

Man vergleiche nun diese Ausführungen mit denen der Vedântaphilosophie und des Buddhismus, und man wird finden, dass sich die verblüffende Parallele der pythagoreischen Anschauungsweise mit der indischen ganz von selbst aufdrängt.

Wichtig für die pythagoreische Lehre ist, dass die Seele nach dem Austritt aus dem Körper frei in der Luft umherschwebt, worauf wohl die abergläubische pythagoreische Annahme beruht, dass die Sonnenstäubchen Seelen seien.[4] An dem Ort und in dem Augenblicke, wo nun ein neues Wesen zu existieren beginnt (bei der Kon-

---

[1] Vgl. Gomperz. l. c. Bd. I. S. 111. Ferner Rohde. l. c. Bd. II, S. 131 bis 136; endlich E. Zeller. l. c. S. 455.

[2] Rohde. l. c. Bd. II. S. 121 122.

[3] Zeller. l. c. S 455 456.

[4] Rohde. l. c. Bd. II. S. 161/162.

zeption oder während des Fötallebens oder im Moment der Geburt) ist deshalb auch stets eine Seele vorhanden, die in den Körper eingeatmet wird. Nicht festgestellt ist, wie sich die Pythagoreer den Zustand nach dem Tode dachten. Ob sie — wie Plato — glaubten, die Seele müsse, vor ihrer Wiederverbindung mit einem Körper, im Hades sühnen, ferner welche Frist von ihrem Austritt aus einem Körper und ihrem Wiedereintritt in einen anderen verstreichen müsse, sodann ob sich die Verbindung der Seele mit dem Körper durch Wahl oder natürliche Verwandtschaft oder durch den Willen der Gottheit vollziehe.[1] Man weiss dagegen bestimmter, dass sie dachten, jede Seele lebe in jeder Weltperiode unter den gleichen Umständen wie in den früheren. Eudemos, einem aristotelischen Schüler, verdanken wir diese wichtige Kunde, der als Lehrer der Philosophie, Astronomie und Geometrie auch mit dem Pythagoreismus gründlich vertraut gewesen sein muss. «Wenn man den Pythagoreern glauben will . . . ., so werde auch ich dereinst mit diesem Stäbchen in der Hand zu euch, die ihr wieder grade so wie jetzt vor mir sitzen werdet, schwatzen, und nicht anders wird es sich mit allem übrigen verhalten.»[2]

Unbestreitbar ist die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer sehr bedeutsam in *ethischer* Hinsicht, wenn sie auch mit dem pythagoreischen *philosophischen* System nicht oder doch nur lose verknüpft zu sein scheint. Aber *gerade* dass sie in so loser Verbindung mit den philosophischen Anschauungen des Pythagoras steht, ist ein Beweis mehr für ihre fremde Herkunft.

Allein lassen wir diese Streitfrage auf sich beruhen und verlieren wir unterdessen unser Ziel nicht aus dem Auge, welches ja immer nur dies sein kann, zunächst die Quellen der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre aufzuzeigen und nachzuweisen, wie er diese Quellen zu fassen versteht, so dass sie alle bei ihm in einem grossen Strome zusammenmünden.

b) Empedokles.

In panegyrischen Worten preist Empedokles den «gewaltigen Geistesreichtum» des Pythagoras, dem er lebhafte und dankbare Verehrung zollt.[3] Nach pythagoreischem Vorgang hat Empedokles

[1] Zeller. l. c. S. 454.

[2] Zitiert nach Gomperz. l. c. Bd. I, S. 112/113.

[3] Gomperz, l. c. Bd. I. S. 199.

eine Seelenwanderung gelehrt und unter dieser Form soll sich ihm die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele verhüllt haben.[1] Doch fragt es sich, wie er ein seinen Grundsätzen so widersprechendes Dogma verstanden habe, und ob seine Worte allegorisch oder buchstäblich zu nehmen sind. Zwar scheint es fast ausser Zweifel, dass man in seinen Worten mehr als einen bloss mystisch-symbolischen Ausdruck finden müsse. Denn Empedokles spricht im strengsten und feierlichsten Tone vom Fall der Seelen, die, wegen früher begangener Sünden, aus der Fülle der Seligkeit nach dem ewigen Gesetze der Notwendigkeit in die Welt der Finsternis, des Irrtums, der Gegensätze versunken wären, wo sie, an die Fessel des Leibes gebannt, auf Myriaden von Jahren, alle Gestalten lebendiger Wesen durchwandernd, als arme Verbannte leben müssten.[2] Auf ihrer Wanderung sollen die verstossenen «Dämonen» nicht bloss in menschliche und tierische, sondern auch in Pflanzenleiber eingehen, doch werden den besseren, wie wir noch sehen werden, stets die edelsten Wohnsitze vorbehalten. Ob Empedokles für alle Seelen eine gleich grosse Zeitdauer ihrer Wanderung annahm, und wie er diese bestimmte, ist nicht bekannt. Er nimmt jedenfalls einen Stufengang in der Wanderung der Seelen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen an, wobei indessen auch der Rückgang in das Unvollkommenere nicht ausgeschlossen ist, wie Empedokles selbst schon Vogel, Strauch und Fisch, Knabe und Mädchen gewesen zu sein behauptet.[3] Und eben weil eine Menschenseele sich zuweilen auch in einem Tierkörper befinden kann, motiviert sich das empedokleische Verbot der Fleischspeisen von selbst. Das Töten der Tiere ist nach dem überall zugrunde liegenden Begriff der Seelenwanderung so äusserst anstössig oder besorgniserregend, weil man dadurch, ohne es zu wissen und unverschuldeter Weise in den Fall kommen könnte, eine nahe verwandte oder ehemals befreundete Menschenseele in ihrer gegenwärtigen Hülle zu verwunden und blutig zu verletzen. Aus eben diesem Grunde verwirft Empedokles auch das Opfern der Tiere. «Der verblendete Vater, der ein den Göttern wohlgefälliges Opfer darzubringen wähnt, schlachtet unwissentlich den eigenen Sohn und bereitet sich, indem er Worte des Gebetes murmelt, eine verhängnis-

[1] Zeller l. c. Bd. I, Teil 2. S. 811.

[2] Gomperz, l. c. Bd. I. S. 199. Vgl. Zeller, l. c. S. 806.

[3] Vgl. Rhode, l. c. Bd. II S. 180. Gomperz, l. c. Bd. I. S. 199 und Zeller, l. c. Bd. I, Teil 2 S. 806.

volle Mahlzeit. Ebenso verzehren Söhne die Mutter und zu spät rufen die Schuldigen den Tod herbei, der sie von der Verübung grauser Missetat bewahrt hätte.»[1]

Fast mit denselben Worten — und eben deshalb scheint uns diese Digression geboten — drückt Friedrich Schlegel diesen Gedanken aus: «Nur mit heiliger Scheu sollten die Menschen das Blut der Tiere vergiessen, die ihnen zur Nahrung dienen: denn immer bleibt es *verwandtes* Blut, der in allen tellurischen lebendigen Geschöpfen pulsierenden Erdseele.»[2]

Freilich hätte Empedokles konsequent sein wollen, so musste er sein Verbot auch auf die *Pflanzenkost* ausdehnen; dies ging allerdings nicht, wenn er nicht wollte, dass man Hungers starb. Deshalb scheinen uns Pythagoras und Plato auch konsequenter, welche trotz der Seelenwanderungslehre sich den Genuss der Fleischkost nicht versagten. Freilich schliesst Gladisch[3] gerade umgekehrt: *weil* Pythagoras und Plato fleischliche Nahrung nicht verschmähten, können sie auch keine Seelenwanderung angenommen haben, ein Schluss, den schon Zeller in richtiges Licht gesetzt hat.»[4]

Uns scheint es aber geboten auch hier zu erwähnen, dass diese grosse Tierfreundlichkeit, welcher doch die empedokleische Lehre des Fleischverbots entspringt, dem *griechischen* Volke nie in starkem Masse eigen war. Es ist ein *fremdes* Element. Wohl hat es in *Indien* und Aegypten heilige Tiere gegeben, niemals aber in Griechenland.[5]

Empedokles erwähnt verschiedene Stufen der sukzessiven Reinigung der Seelen und, während er die gefallenen Dämonen ruhelos von einem Element ins andere schleudern lässt, weist er die besten Seelen nach dem Tode den edleren Geschöpfen, dem Löwen und dem Lorbeer an, und als die höchsten Grade der gereinigten, veredelten Menschheit nennt er das Leben der Aerzte, Seher, Sänger, Volkslenker, aus denen dann im weiteren Fortschritte Götter hervor-

[1] Zitiert nach Gomperz, l. c. Bd. I. S. 199. Vgl. Rhode, l. c. Bd. II. S. 180—182 und Zeller, l. c. S. 809.

[2] Fr Schlegel, Sämtliche Werke. Wien 1846. Bd. XIII (Philosophie der Geschichte). S. 167.

[3] A. Gladisch, Empedokles und die Aegypter. Leipzig 1858. Und derselbe: Empedokles und die alten Aegypter. Noacks Jahrbuch für spekulative Philosophie. 1847. Heft 4 Nr. 32, Heft 5 Nr. 41.

[4] Zeller, l. c. Bd. I, Teil 1. S. 452.

[5] Gomperz, l. c. Bd. I. S. 102

gingen; endlich preist er auch ein seliges, von allem Kummer befreites, unsterbliches, ewig junges Leben der Gereinigten mit den Göttern.[1]

«Thoren denken, es könne zu sein beginnen, was nie war,
Oder es könne, was ist, vergehen und gänzlich verschwinden.
Jetzt will ich Euch noch weiter die Wahrheit enthüllen: von Natur gibts
Keine Geburt des Sterblichen, keine vollkommne Vernichtung,
Nichts als lauter Gemisch, und wieder Trennung der Mischung:
Und dies nennen dann Tod und Geburt unwissende Menschen.»

Dennoch lässt sich schwer begreifen, wie derselbe Philosoph, der alles, auch das Wesen der Seele, auf Mischung und Entmischung der Elemente zurückführte, zugleich die Fortdauer derselben als einer individuellen, wenn auch in anderen Formen, lehren konnte und also eine theologische physiologische Ansicht in einem Atem vertrat. Man wird dem Urteil des Sextus darin beistimmen müssen, sagt Zeller, das Empedokles nur von der allgemeinen Seele habe reden wollen, die alles durchdringe und uns eines Wesens mache mit Tieren und Pflanzen, dass er gewissermassen also einen Panpsychismus gelehrt habe.

Gomperz,[2] dessen Auffassung auch von Rohde geteilt wird,[3] will diesen Dualismus nicht widerspruchsvoll finden; er erklärt ihn vielmehr durch die Zweiseelentheorie Homers, wonach ein grosser Unterschied bestehe zwischen Psyche (Seele) und Thymôs (Rauch). «Der vermeintliche Widerspruch ist zum Teil nicht vorhanden, zum Teil ist er keineswegs auf Empedokles beschränkt. Der Seelendämon ist für diesen, so wenig als die «Seele» (Psyche) für die meisten seiner Vorgänger der Träger der ein Individuum oder eine Gattung kennzeichnenden seelischen Eigenschaften. Sie (die Psyche) scheint nur vorhanden, um sich im Tode vom Körper zu trennen und ihn in der Unterwelt fortlebend zu überdauern. Nicht ein einziges Mal wird sie als das Agens bezeichnet, das in uns denkt, will oder empfindet. Alle diese Eigenschaften werden einem ganz anders gearteten, einem vergänglichen, beim Tode des Menschen und auch der Tiere in der Luft zerflatternden Wesen zugeschrieben (Thymôs).»

[1] Rhode, l. c. Bd. II. S. 178. Vgl. Zeller, l. c. Bd. I, Teil 2. S. 807.
[2] Gomperz, l. c. Bd. I, S. 200.
[3] Rohde, l. c. Bd. II. S. 180-187.

Diese Erklärung scheint uns aber doch etwas zu weit hergeholt: zum mindesten ist sie sehr unbefriedigend. Jedenfalls hat Empedokles selbst nicht das Geringste getan, um diesen auffallenden Widerspruch in seiner Lehre auszugleichen. Was er von der Bewegung der Grundstoffe sagt, hat mit seiner Metempsychose keinerlei sachlichen Zusammenhang und es ist nicht anzunehmen, dass er die Seelenwanderung mit dem Kreislauf der Elemente verwechselt oder gar in einen Topf geworfen habe.[1]

Gewiss wollte Empedokles durch einen, dem allgemeinen Bewusstsein zugänglicheren Ausdruck seinen Grundsatz recht deutlich machen, dass kein Wesen in nichts zerfalle, Geburt und Tod nichts sei, und nur ein Thor meinen könne, das Sein sei auf das jetzige Leben beschränkt, und nach der Auflösung des Einzelnen trete für dasselbe das Nichtsein wieder ein, aus dem es früher hervorgetreten sei. Darum wählte er die bereits von den Pythagoreern aufgenommene Vorstellung von einem Formenwechsel aller Dinge, einer allgemeinen Seelenwanderung durch alle Reiche der Natur, einer allmählichen Reinigung von dem Ungöttlichen und Tierischen, um unter der Hülle dieses Bildes die Gedanken, dass allgemeines Leben die Natur durchdringe und dass in ihr alles stufenweise vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreite, sinnlicher und lebendiger vorzutragen. Hierbei muss freilich zugegeben werden, dass Empedokles nicht immer streng an der symbolischen Bedeutung seiner Bilder festgehalten hat, sondern oft genug scheint ihn das unüberwindliche Bedürfnis individueller Fortdauer fortgerissen und zu weiteren Ausführungen des Symbols getrieben zu haben, als für seinen nächsten Zweck nötig war. Im wesentlichen aber war seine Seelenwanderung doch dadurch von der pythagoreischen verschieden, dass sie mehr in der Weise eines kosmogenischen Mythus das physische Leben der Dinge darstellen sollte, während die pythagoreische mehr eine ethische Tendenz hatte, und einer auf sittliche Zwecke hinwirkenden Lehrdichtung glich. Deshalb muss man es mit Vorsicht aufnehmen, wenn Schopenhauer sagt:[2] «Zur Lehre von der Metempsychose, die mit der Weltansicht des Pythagoras zusammenhängt, bekennt Empedokles sich auf das Entschiedenste.»

---

[1] Zeller, l. c. Bd. II. Teil I, S. 810/811.

[2] Schopenhauers Werke, l. c. Bd. IV, S. 52.

c. Plato.

Die indische Religion geht aus von dem Begriffe der Gottheit, als eines einigen, allverständigen, allmächtigen Wesens, aus dessen Fülle und Kraft alle Dinge hervorgegangen seien. Dieses Urprinzip ist, wie wir sahen, rein geistiger Natur, daher muss auch Alles, was aus ihm hervorgeht, beseelt sein; ein Dualismus wird streng vermieden. Wie die tägliche Erfahrung lehrt, ist nun aber diese durch Emanation aus der Urkraft entstandene Welt keineswegs vollkommen; es fand also ein Herabsinken auf eine niedrigere Stufe des Daseins statt. Auf die Frage nach dem Warum, dem Grunde jener Emanation, erhalten wir nirgends eine befriedigende Antwort; selbst in den indischen Systemen ist dies einer der schwächsten Punkte und bei der Darstellung der Schopenhauerschen Lehre von der Metempsychose werden wir Gelegenheit haben, näher darauf einzugehen.

Während in den indischen religionsphilosophischen Systemen aus der als feststehend angenommenen Voraussetzung der Identität von Geist und Materie, der Gedanke der Seelenwanderung ganz natürlich hervorgeht, ist dieser Gedanke bei Plato nicht so einleuchtend aus den Prämissen seines Systems abzuleiten.[1] Seele und Materie sind bei ihm vollständig getrennt und es ist nicht einzusehen, warum eine Seele beim Verlassen ihrer äusseren Hülle, notwendig in eine neue einzugehen hat. Allerdings wird von Plato zur Bekräftigung einer solchen Annahme physikalischer Metempsychose, *ganz im indischen Sinne*, das *moralische* Moment von Schuld und Sühne herangezogen: die schlechten Seelen sinken immer tiefer in Unvollkommenheit, in dunklere Umhüllungen, die besseren steigen immer höher zur lichten Urquelle hinauf, die Neigung zu Gut oder Böse bestimmt also den Weg jeder Seele. Damit beantwortet sich auch die Frage nach dem Grunde all des Elends dieser Welt sehr einfach: es ist eben die Verschuldung, die man sich in einem früheren Leben zugezogen hat. Ein weiterer Vergleichspunkt für die nahe Verwandtschaft indischer und platonischer Ideen gibt uns die Vorstellung über das Verhältnis der Gottheit zur Welt: In der indischen Philosophie wird angenommen, dass die Gottheit abwechselnd schlummere und wache; wacht die Gottheit, so entsteht und bildet sich die Welt, schlummert Brahma, so vergeht, versinkt alles. Bei Plato

[1] Rohde, l. c. Bd. II. S. 278.

erschafft Gott im Anfange die Welt und bringt sie in Gang; dann aber überlässt er sie sich selbst, worauf sie sich ganz verkehrt und rückgängig bewegt, bis sie sich wieder im Chaos auflöst, wo dann die Gottheit dieselbe Operation noch einmal vornehmen muss. «Alle diese Anschauungen waren der griechischen Denkart so fremd, der herrschenden religiösen Ueberzeugung so widersprechend, dass die Vermutung, Plato habe hier aus orientalischen Quellen geschöpft, wohl begründet erscheint. Keineswegs aber soll Plato mit dieser Behauptung das Verdienst der Originalität abgesprochen werden: er hat jene Ideen, wenn auch nicht selbst erdacht, doch so eigentümlich entwickelt, gestaltet und ausgebildet, dass sie dadurch ganz zu seinem geistigen Eigentum geworden sind.»[1]

Platos Darstellung vom Ursprung und der Präexistenz der Seele, vom Zustand nach dem Tode und von der Wiedererinnerung, die er im Timäus und im Phädrus gibt, ist mehr mythisch als wissenschaftlich.[2] «Plato wird völlig und unverstellt zum theologischen Dichter, wo er, nach dem Vorbild der erbaulichen Dichtung, die Erlebnisse der Seele zwischen zwei Stationen der irdischen Wallfahrt ausmalt, oder die Stufengänge irdischer Lebensläufe beschreibt, die bis zum Tier die Seele hinunterführen.»[3]

Nachdem der Schöpfer das Universum und die Götter (Gestirne) hervorgebracht hatte, befahl er den Göttern die sterblichen Wesen zu schaffen. Sie bildeten den menschlichen Leib und das Sterbliche der Seele; der Weltbildner selbst aber schuf den unsterblichen Teil in demselben Gefäss wie früher die Weltseele. Ebenso nun wie die Vernunft sich keinem anderen Wesen anders mitteilen kann, als durch Vermittlung der Seele, ebenso hat die Seele Teil an

---

[1] Friedrich Schlegels philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Herausgegeben von Windischmann. Bonn 1836. S. 381.

Man vergleiche damit folgende Stelle bei Schopenhauer (Werke, l. c. Bd. I. S. 459): „Nie hat ein Mythos und nie wird einer sich der so wenigen zugänglichen, philosophischen Wahrheit enger anschliessen, als diese uralte Lehre des edelsten und ältesten Volkes, bei welchem sie . . . doch noch als alter Volksglaube herrscht und auf das Leben entschiedenen Einfluss hat, heute so gut, wie vor vier Jahrtausenden. Jenes non plus ultra mythischer Darstellung haben daher schon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefasst, von Indien oder Aegypten herübergenommen, verehrt, angewandt und wir wissen nicht wie weit, selbst geglaubt.

[2] Zeller, l. c. Leipzig 1889, Bd. II, Teil I, S. 817.

[3] Rohde, l. c. Bd. II, S. 280.

der Idee des Lebens. Diese Idee ist ihr so wesentlich, dass der Tod gar nicht in sie einzudringen vermag. Die Seele ist vollkommen verschieden vom Körperlichen, dagegen der Idee verwandt. Ihrer wahren Natur nach ist die Seele ohne Anfang und Ende, frei von aller Mannigfaltigkeit, Ungleichheit und Zusammensetzung. In dieser Reinheit existiert sie jedoch nur ohne den trübenden Einfluss des Körpers. Der Aufenthalt der Seele im Körper ist ihr auch so wenig gemäss, dass sich Plato diesen Zustand nur durch ein Heraustreten der Seele aus ihrer ursprünglichen Lage zu erklären vermag und einen Trost für seine Unvollkommenheit nur in der Aussicht auf eine spätere Rückkehr in ihren Urzustand findet. Der Weltbildner schuf anfangs so viel Seelen, als es Gestirne gibt und setzte jede Seele auf einen Fixstern, mit dem Gesetz, dass sie erst von hier aus das Welttal betrachten und dann in einen männlichen Körper gepflanzt werden solle. Wer nun als Mensch die Sinnlichkeit überwand, der sollte wieder zu seligem Leben in einen Stern zurückkehren;[1] wer ihr unterlag, kam bei der Wiedergeburt als Weib zur Welt und sank so immer tiefer herab bis zum niedersten Tier und wurde nicht eher von dieser Wanderung erlöst, als bis er durch Ueberwältigung seiner niederen Natur seine frühere Vollkommenheit wiedergewonnen hatte.

Im «Phädrus» gibt Plato eine abweichende Darstellung des Seelenwanderungsmythus. Wenn eine Seele, die ihre Begierde überwindet, dem Chor der Götter in den himmlischen Ort zur Anschauung der reinen Wesenheiten folgt, bleibt sie 10,000 Jahre hindurch körperlos. Die Seelen dagegen, die ihre höhere Abstammung vergessen, sinken zur Erde. Bei ihrer ersten Geburt werden sie in menschliche Körper gesetzt und je nach Würdigkeit wird ihre Lebensweise bestimmt.[2] Nach ihrem Tode werden sie gerichtet und für 1000 Jahre zur Strafe unter die Erde oder zur Belohnung in den Himmel versetzt.[3] Sind die 1000 Jahre um, so müssen beide, die Guten wie die Sündhaften, sich wieder eine neue Lebensweise wählen. Und bei dieser Wahl eben werden die Seelen teils in tierische oder aus tierischen wieder in menschliche Gestalten verpflanzt.[4] Solche Seelen aber, die ihr Erdenleben nach dreimaliger

[1] Rohde, l. c. Bd. II, S. 278.
[2] Gustav Hauffe, Die Wiedergeburt des Menschen. Leipzig 1897. S. 59-60.
[3] Wilhelm Friedrich, l. c. S. 49.
[4] Rohde, l. c. Bd. II. S. 272-277.

Wiederkehr stets im Streben nach den höchsten Gütern hingebracht haben — d. h. also die Philosophen — dürfen nach dem dritten Jahrtausend wieder in die überhimmlische Wohnung zurückkehren.[1]

In der «Republik» kommt Plato auf diese Darstellung zurück. Die Seelen wandern, nachdem sie den Körper verlassen haben, an einen Ort wo sie gerichtet werden. Die Sündenfreien werden zur Rechten in den Himmel, die Ungerechten zur Linken unter die Erde geführt. Beide haben zur zehnfachen Vergeltung ihrer Taten eine tausendjährige Reise zu vollbringen, die bei den einen voll seligen Entzückens, bei den andern voller Leiden ist. Nachdem die 1000 Jahre verstrichen sind, wählt sich jeder wieder ein irdisches Leben, ein menschliches oder tierisches. Und nur wer die allerschwersten Sünden beging, wird für immer in den Tartarus gestürzt.[2]

Im «Phädrus» wird dieser Sturz ohne jedes mythische Beiwerk als notwendige Folge eines *intellektuellen* Sündenfalles dargestellt, *der sich in der Seele selbst* vollzieht.[3]

Auch im «Staatsmann» spricht Plato gelegentlich von einem periodischen Eintritt der Seelen in die Leiber.

Im «Gorgias» gibt Plato eine ausführliche Beschreibung des Totengerichts.[4] Gänzliche Befreiung vom Körper — heisst es hier — wird als höchste Seligkeit, nur den Philosophen zu teil.[5] Bekannt genug ist, dass Plato immer nur dem Philosophen die Krone reicht; Platos Religion, in der, *wie bei den Indern*, «das höchste Wissen um das wahrhaft Seiende die Bedingung der Erlösung ist», kann deshalb gewiss nicht als eine solche bezeichnet werden, die auch für die Armen im Geiste bedacht ist.[6]

Ein weltnegierender Sinn spricht aus dieser Philosophie. Wie im Indischen liegt auch für Plato das wahre Sein *jenseits* der wirklichen Welt. Die wirkliche Welt ist Schein, Unruhe und Trug. Für alles Sichtbare und Materielle abzusterben, ist deshalb das Ziel des Lebens und es erreicht zu haben, die Frucht der Philosophie. Wie

[1] Auch Pindar nimmt eine Versetzung der Seele auf die Inseln der Glückseligen nach dreimaligem unbefleckten Lebenslauf an. Vergl. Rohde, l. c. Bd. II, S. 204/222, ferner Friedrich, l. c. S. 49. Vergl. zu Plato: Gomperz, l. c. Bd. II, S. 299 und Rohde, l. c. Bd. II, S. 288.

[2] Gomperz, l. c. Bd. II, S. 276.

[3] Rohde, l. c. Bd. II, S. 270.

[4] Gomperz, l. c. Bd. II, S. 276.

[5] Zeller, l. c. Bd. II, Teil I, S. 822/828.

[6] Ebenda. l. c. S. 825/826, Anmerkung 31.

im indischen das Wissen, ist im «Phädon» die Philosophie die Erlöserin. Die Katharsis Platos ist nichts anderes als das indische von irdischen Lüsten reinigende Streben nach den drei Wahrheiten. «Rein werden, sich ablösen von dem Uebel, sterben schon in dieser Zeitlichkeit, das sind die immer wiederholten Mahnungen, die der Philosoph an die unsterbliche Seele richtet; ein durchaus negierendes Verhalten fordert auch hier, ihrem innersten Wesen entsprechend, die asketische Moral von ihr. Zwar soll diese Verneinung der Welt nur hinüberleiten zu höchst positivem Verhalten. Die Katharsis eröffnet nur den Zugang zur Philosophie selbst, die das allein Positive, allein unbedingt und in wahrer Bedeutung Seiende, allein in völlig hellem Verständnis als bleibendes Gut von der Vernunft zu Ergreifende, zu erreichen, mit ihm ganz zu verschmelzen lehrt. Nach dem Seienden hinüber sehnt sich die Seele des Denkers; der Tod ist ihr nicht nur eine Vernichtung der Leibesbande, die sie hemmten, sondern sehr positiv «Gewinn der Vernunfterkenntnis», auf die sie ihrem bleibenden Wesen nach, angelegt ist, also Erfüllung ihrer wahren Aufgabe. So ist die Abwendung vom Sinnlichen und Vergänglichen zugleich und ohne Uebergang eine Hinwendung zum Ewigen und Göttlichen. Die Flucht vor dem Diesseits ist in sich schon ein Eingreifen des Jenseitigen, ein Aehnlichwerden mit dem Göttlichen.»[1]

«In das Reich des Veränderlichen gestellt, soll der Denker alles, was sich hier ihm darbietet, verschmähen, überspringen, überfliegen, sich unmittelbar dem Unsichtbaren ganz hingeben, fliehen von hier dort hinüber, wo er, Gott ähnlich werdend, gerecht und rein sein wird durch Kraft seiner Erkenntnis.»[2] «Gott erkennen ist göttlich werden.»[3]

Wir haben uns absichtlich der Rohdeschen Worte bedient, um nicht der Tendenzfärberei beschuldigt zu werden und um durch Rohdes ebenso unparteiisches wie sicheres Urteil die *auffallende* Gleichheit des Platoschen Gedankenganges mit dem indischen darzutun.

Diese ganze oben mitgeteilte Vorstellungsweise benutzt Plato auch in der Lehre von der Wiedererinnerung, um rätselvolle Er-

[1] Rohde. l. c. Bd. II. S. 288 289.
[2] Ebenda. S. 290 291.
[3] Ebenda. S. 294.

scheinungen des gegenwärtigen Lebens zu erklären.[1] Der sophistische Einwurf, dass man Bekanntes nicht lernen, Unbekanntes nicht suchen könne, wäre beispielsweise nicht zu beantworten, wenn das Unbekannte in mancher Beziehung nicht auch ein Bekanntes wäre, und zwar ein Bekanntes, das der Mensch früher (in einem früheren Leben) einmal gewusst und nur wieder vergessen hat. Die tägliche Erfahrung bestätigt diese Annahme. Es wäre sonst unmöglich, jemanden durch blosse Fragen Kenntnisse beizubringen, die ihm bisher ganz fremd waren, wenn sie nicht längst unbewusst in ihm lagen. Die Tatsachen des Lernens und begrifflichen Wissens lassen sich nur durch die *Präexistenz* der Seele erklären.[2] Mit dem Begriff der Präexistenz der Seele ist bei Plato der Unsterblichkeitsbegriff sehr eng verbunden. Eine Lehre steht und fällt mit der andern; es lässt sich daher nicht bezweifeln, dass es Plato mit der Präexistenzlehre sehr ernst war. Desgleichen wohl auch mit der Seelenwanderung. Da Lebendes nur aus Gestorbenem und Gestorbenes nur aus Lebendem werden kann, so müssen die Seelen zeitweise körperlos sein, um dann wieder periodisch in neue Körper einzutreten. Dieser Wechsel ist eine Folge des Kreislaufs, in dem sich alles Entstandene zwischen Entgegengesetztem hin- und herbewegt. Dies fordert übrigens auch die Idee der Gerechtigkeit. Denn wenn das Leben der Seele — wenn diese an keinen Körper gebunden ist — ein höheres ist, so wäre es ungerecht, wenn nicht jede Seele einmal hinabsteigen müsste und nicht jede sich wieder erheben könnte.

Auch dies ist von Plato sehr ernst und im dogmatischen Sinne vorgetragen. Die Annahme dagegen, dass eine Menschenseele auch in einen Tierleib gebannt werden kann, scheint einer symbolischen Deutung wohl zugängig, insofern als damit wohl gesagt sein soll, dass ein Mensch, wenn er sich ganz in das Sinnenleben verliere, zum Tier herabsinke.

* * *

Schopenhauer erwähnt in der «Welt als Wille und Vorstellung»[3] die Verbreitung der Seelenlehre unter Aegyptern und Griechen, unter den nordischen Völkern (wo sie in der Völuspa auftritt), unter den Druiden Galliens, den Borahs Hindostans, den Indianern Amerikas, den Negern Afrikas, den Papuas Australiens. Er führt an,

[1] Gomperz. l. c. Bd. II, Seite 298 299.

[2] Zeller. Bd. II, I. Teil, S 834.

[3] Schopenhauers Werke. l. c. Bd. II, S. 593 ff.

dass auch viele ketzerische Sekten des Urchristentums vom Glauben an die Metempsychose durchdrungen waren; selbst Bibelstellen erhalten «einen vernünftigen Sinn nur dann, wenn man sie als unter Voraussetzung des Dogmas der Metempsychose gesprochen versteht», von denen nur eine (Matth. 16, 13—15) angeführt wird.

Wenn wir nun einerseits eine ausführliche Darstellung der Seelenwanderungslehre bei den *Brahmanen* und *Buddhisten* gegeben haben, so war dies sehr wohl dadurch motiviert, dass wir hier einer reichen Quelle begegnet waren, aus welcher Schopenhauer fast den ganzen Gehalt seiner eigenen Seelenwanderungslehre geschöpft hat. Dass auch die von uns dargestellten *griechischen Philosophen* Schopenhauer zur Quelle dienten, steht gleichfalls fest. Und zwar stellen Pythagoras, Empedokles und Plato nicht sogenannte Quellen «aus zweiter Hand» dar, sie haben ihre Seelenwanderungslehren vielmehr schon wieder so sehr mit griechischem Geist und mit ihren philosophischen Ideen durchsetzt, dass man auch diesen Quellen gründlich nachgehen musste, die Schopenhauer ja nach all den reichlichen Zitaten sicherlich gut gekannt hat. Besonders sind wir, was Plato betrifft, bezüglich seiner Einwirkung auf Schopenhauer gewiss nicht mehr im Unklaren. Man wolle hierbei nur nicht übersehen, dass Plato in Bezug auf die Metempsychose *immer im Zusammenhang mit den Indern erwähnt wird*. Gerade hierauf legen wir grosses Gewicht. Denn eben dadurch wird deutlich, wie die Fäden ineinanderfliessen. Wir halten — wie dargetan — Pythagoras ganz von den Indern beeinflusst, und nach Zeller[1] ist die Platonsche Seelenwanderungslehre ganz augenscheinlich von Pythagoras inspiriert. Dasselbe gilt von Empedokles. Übrigens zitiert Schopenhauer auch mehrfach das Werk *Sturzii*: «Empedocles Agrigentinus».

Man wird anderseits von uns aber nicht erwarten dürfen, dass wir, wenn Schopenhauer beispielsweise auch das Buch von A. Pictet: «Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne», 1856, zitiert, etwa eine gründliche Darstellung des Seelenwanderungsmythus in der Voluspa-saga zu geben versuchen, ebensowenig wie wir dem Seelenwanderungsgedanken bei den Galliern, Hindostanern, Indianern, Zulus, Grönländern, Dayaks von Borneo, birmanischen Karen, Guineern, afrikanischen Negern und australischen Papuas weiter nachforschen wollen. Und zwar deshalb nicht, weil nicht anzunehmen ist, dass Schopenhauer all das so gründlich verfolgt haben sollte,

[1] Zeller l. c. B. I, 1. Teil, S. 450-452.

als er an die Ausgestaltung seiner Seelenwanderungslehre ging. Und dies ist ja für uns allein ausschlaggebend und wichtig. Es gilt hier nicht ein Kapitel der Völkerpsychologie zu schreiben, sondern zunächst die Wurzeln aufzuspüren, aus denen Schopenhauer seine Kräfte für den hier zu behandelnden Gedanken gezogen hat. Und hierfür kommen die Indianer oder Australneger ja sicherlich nicht in Betracht. Schopenhauer erwähnt dies wohl auch aus keinem andern Grunde, nur um zu zeigen, welch eine *Verbreitung* der Gedanke der Seelenwanderung hat; im übrigen gibt Schopenhauer aber keinerlei Handhaben dafür, dass er von dem Seelenwanderungsgedanken der wilden Völkerstämme etwa mehr gewusst habe als die Tatsache, dass diese Stämme denselben Gedanken noch heute ganz primitiv-materialistisch «kultivieren».

Anders steht es um die Bibel, anders um Lessing. Und diesen beiden wenden wir uns noch kurz zu.

3. Die Metempsychose in der Bibel.

Schopenhauers gründliche Kenntnis des Alten und Neuen Testaments geht aus den zahlreichen biblischen Belegstellen, speziell des «Koheleth», genügend hervor, so dass von einem Einflusse der Bibel auf seinen Seelenwanderungsgedanken, wenn auch nur hypothetisch, hier wohl die Rede sein darf.

«Schopenhauer — sagt dagegen Kuno Fischer[1] — ist kein Kenner der jüdischen Religion und des Alten Testaments. In allen seinen Werken, ein paar armselige Stellen abgerechnet, einen Spruch des Jesaias, einen des Jeremias, findet sich keine Spur, dass er die *Propheten* gelesen. Nicht bloss dass er sie nicht anführt, er erwähnt sie nirgends. Von der ganzen ausserordentlichen Erscheinung ist bei ihm nirgends die Rede. Wenn man in das Register blickt, wo Professoren und Propheten alphabetisch benachbart sind, so wird man mit einigem Erstaunen bemerken, dass in den Werken Schopenhauers den «Philosophie-Professoren» eine Unzahl Stellen gewidmet sind, den Propheten nicht eine einzige. Wie will man die Geschichte und Bedeutung der jüdischen Religion würdigen, wenn man ihre Propheten gar nicht in Rechnung zieht und kennt?»

[1] Schopenhauer. l. c. S. 469.

Darauf ist zu erwidern, dass Schopenhauer das Alte Testament und also auch die Propheten nicht nur gelesen, sondern fleissig *studiert* hat. von Doss schreibt am 19. Februar 1860 an Schopenhauer: «Das von Ihnen verheissene Kapitel über das Alte Testament, *welches Sie zu diesem Behufe eigens durchstudiert haben*, vermisste ich mit Bedauern unter den Zusätzen der neuesten Auflage zum zweiten Bande Ihres Hauptwerkes.»[1]

Schopenhauer kannte das Alte Testament also *sehr wohl*; dass er es nur selten zitiert, lässt sich durch drei Möglichkeiten erklären. Entweder hatte er, wie aus obiger Briefstelle hervorgeht, in der Tat die Absicht, dem Alten Testament einen besonderen Abschnitt zu widmen, wo er vielleicht alles zusammenfassen wollte, was er über die Bibel überhaupt zu sagen hatte; wurde diese Absicht aus irgend welchen Gründen nicht verwirklicht oder ein bereits geschriebenes Kapitel vernichtet, so würde das den Mangel an sonstigen Bibelzitaten ja ganz begreiflich machen. Oder aber Schopenhauer hat das Vorhaben nicht ausgeführt, weil ihm alles Hebräische von Grund aus antipathisch war.[2] Eine dritte Möglichkeit ist die, dass Schopenhauer beim Studium der Propheten, insbesondere des Prediger Salomonis, der ja «ganz und gar in die Tinten der buddhisierenden Hellenistik getaucht» ist[3], Parallelen mit seiner Weltanschauung aus dem Wege gehen wollte, einfach weil er der Originalität seiner Lehre dadurch Abbruch zu tun fürchtete.

Wenn es Pred. Salomon (I., 9. ff.) heisst: «Was ist das, was ist? Dasselbe, was gewesen ist. Was ist das, was gewesen ist? Dasselbe, was sein wird. Nichts Neues unter der Sonne.» Oder:

«Geschiehet auch etwas, davon man sagen möchte: Siehe, das ist neu? Denn es ist zwar auch geschehen in vorigen Zeiten, die vor uns gewesen sind. Man gedenket nicht, wie es zuvor geraten ist; also auch dess, was hernach kommt, wird man nicht gedenken bei denen, die hernach sein werden.»

Oder an einer andern Stelle: «Ich war ein Kind guter Art und hatte eine gute Seele bekommen, oder vielmehr, weil ich gut war, so kam ich in einen unbefleckten Leib» — so sind dies Gedanken, die in Schopenhauer sicherlich starke Resonanz gefunden haben.

---

[1] Schemann, Schopenhauer-Briefe. l. c. S. 320.

[2] Grisebach, Schopenhauer-Briefe (Reclam). l. c. S. 418 und viele andere Stellen. Vgl. Volkelt. l. c. S. 253.

[3] Ludwig Stein, An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. Freiburg i. Br. 1899. S. 342.

Im Brahmanismus war uns der Seelenbegriff als âtman (Hauch) begegnet. Das gleiche Bild taucht auch im *Alten Testament* vor unseren Augen auf, und doch besteht zwischen beiden ein tiefgreifender Unterschied. Dem Vedagläubigen bleibt die Seele stets ein Teil des grossen allumfassenden Brahmas, dem sie entsprang und zu dem zurückzukehren ihre Bestimmung ist. Im Alten Testament ist die Seele ebenfalls Hauch, der aus der Gottheit kommt; sie bildet aber keinen integrierenden Bestandteil Gottes[1], sondern erlangt in dem Augenblick der Trennung von ihm eine selbständige Existenz und kann ihre Tätigkeit frei und unabhängig fortsetzen. Menschen- und Tierseelen sind im Grunde ohne wesentliche Verschiedenheit, denn beide besitzen göttliche Abstammung.[2] Vernachlässigt die Seele des Menschen ihre Aufgabe, den Organismus in seinen Trieben zu leiten, so dass jene Triebe sich zügellos betätigen, so wandert diese Seele nach dem Tode ihres Körpers in andere Wesen.[3] Dieses Los der Wanderung trifft die Tierseelen überhaupt, während es die eigentliche Bestimmung der Menschenseele ist, zu Gott zurückzukehren. Dort bleibt sie in ihrer Individualität bestehen bis zur Wiedererlangung ihres ursprünglichen Körpers, mit dem und für den sie ihrer Vervollkommnung zustrebte.[4]

«Und viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen; etliche zum ewigen Leben, etliche zur ewigen Schmach und Schande.

Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz; und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.

Und nun, Daniel, verbirg diese Worte, und versiegle diese Schrift, bis auf die letzte Zeit, so werden viele darüber kommen und grossen Verstand finden. Viele werden gereiniget, geläutert und bewährt werden; und die Gottlosen werden gottloses Wesen führen, und die Gottlosen werden es nicht achten; aber die Verständigen werden es achten.» (Daniel XII, 2—10.)

«Aber ich weiss, dass mein Erlöser lebet, und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken. Und werde darnach mit dieser

---

[1] Dr. Simon Rosenblüth, Der Seelenbegriff im Alten Testament. Bern 1898. In „Berner Studien". S. 16.

[2] Ebenda. l. c. S. 17.

[3] Ebenda. l. c. S. 53/54. Vgl. Koheleth III, 21.

[4] Rosenblüth. l. c. S. 60.

meiner Haut umgeben werden, und werde in meinem Fleische Gott sehen. Denselben werde ich nur sehen, und meine Augen werden ihn schauen, und kein Fremder.» (Hiob XIX, 25—27.)

Dabei lasst sich die Frage, ob die Seele materiell oder immateriell zu denken sei, weder nach der einen, noch nach der anderen Seite hin bejahen.[1]

Im Gegensatz zum Buddhismus ist nach mosaischer Anschauung das diesseitige Leben nicht nur kein Uebel, sondern es ist im Gegenteil das höchste Gut des Menschen. Höchste Strafe ist der Tod. Der Baum der *Erkenntnis* bringt nach biblischer Auffassung den Tod, bei den Indern und Griechen dagegen erreicht man durch das Erkennen die Erlösung.

Mosaisch nannten wir diese Anschauung, denn später wandte sie sich in das Gegenteil um, und ein Pessimismus, der dem indischen an Intensität nichts nachgibt, tritt an die Stelle des früheren Optimismus.[2]

«Warum bin ich nicht gestorben von Mutterleibe an?» klagt Hiob. «Warum bin ich nicht umgekommen, da ich aus dem Leibe kam? Warum hat man mich auf den Schoss gesetzt? Warum bin ich mit Brusten gesauget? So läge ich doch nun und wäre stille, schliefe und hätte Ruhe.» (Hiob III. 11—13.)

«Warum ist das Licht gegeben dem Mühseligen, und das Leben den betrübten Herzen?» (Hiob III, 20.)

«Was ist ein Mensch, dass du ihn gross achtest und bekümmerst dich mit ihm? Du suchst ihn täglich heim, und versuchest ihn alle Stunden .... Habe ich gesündigt, was soll ich dir tun, o du Menschentoter? Warum machst du mich, dass ich auf dich stosse und bin mir selbst eine Last?» (Hiob VII, 17—20.)

«Der Mensch vom Weibe geboren lebt kurze Zeit, und ist voll Unruhe; gehet auf wie eine Blume, und fällt ab, flichet wie ein Schatten, und bleibet nicht.» (Hiob XIV, 1—2.)

Und in vollkommener Verachtung der imaginären Herrlichkeiten dieser Welt ruft der Prediger Salomo aus: «Alles ist eitel. Was

[1] Ebenda, l. c. S. 21.

[2] Bezeichnend für die Unkenntnis der indischen Weltanschauung ist, dass z. B. Rosenblüth, l. c. S. 62, „diejenigen Weltanschauungen, die die Ehe und die irdischen Güter als etwas Minderwertiges betrachten und die grösste Tugend in der Askese und Unterdrückung der physischen Bedürfnisse sehen", als „von der *platonischen* Seelenlehre beeinflusst" darstellt, während wir es doch hier mit rein *indischen* Gedanken zu tun haben.

hat der Mensch mehr von aller seiner Mühe, die er hat unter der Sonne? Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt; die Erde aber bleibt ewiglich.» (I, 2—4.) «Denn es gehet dem Menschen, wie dem Vieh; wie dies stirbt, so stirbt er auch; und haben alle einerlei Odem; und der Mensch hat nichts mehr, denn das Vieh; denn alles ist eitel.» (Pred. Salomo III, 19—21.)

«Es fähret alles an einen Ort; es ist alles von Staub gemacht, und wird wieder zu Staub. Wer weiss, ob der Geist des Menschen aufwärts fahre, und der Odem des Viehes unterwärts unter die Erde fahre?»

«Ich wandte mich und sah alle, die Unrecht leiden unter der Sonne, und siehe, da waren Tränen derer so Unrecht litten, und hatten keinen Tröster; und die ihnen Unrecht taten, waren zu mächtig, dass sie keinen Tröster haben konnten. Da lobte ich die Toten, die schon gestorben waren, mehr, denn die Lebendigen, die noch das Leben hatten.» (Pred. Salomo IV, 1—2.)

Auch Weisheit und Erkennen, diese uralten Formen indischer Erlösungslehre, werden von Salomo hoch gepriesen, und die Kontemplation, das Eindringen in die weisen Bücher, spielt im Alten Testament die gleich grosse Rolle. Es ist schlechthin unverständlich, wie Schopenhauer die Parallele zwischen altbiblischem und indischem Denken nicht beachten, die jüdische Religion vielmehr wegen ihres Optimismus so scharf verurteilen konnte.[1]

Im *Neuen Testament* finden wir sowohl den Auferstehungsgedanken, als auch die Idee der Wiedergeburt häufig erwähnt. Schon Lessing weist in seiner weiter unten näher zu erörternden Lehre von der Palingenesie auf den Gedanken der Metempsychose im neuen Evangelium hin.[2] Einige der markantesten Stellen mögen hier folgen:

«In der Zeit kam das Gerücht von Jesu vor den Vierfürsten Herodes. Und er sprach zu seinen Knechten: Dieses ist Johannes der Täufer; er ist von den Toten auferstanden, darum tut er solche Taten.» (Ev. Matth. XIV, 1—2.)

Und im 1 Corinther Brief heisst es (XV, 35—55): «Möchte aber jemand sagen: Wie werden die Toten auferstehen? Und mit welcherlei Leib werden sie kommen? Du Narr! das du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn .... Gott aber gibt ihm einen Leib wie

[1] Für die Uebereinstimmung der indischen Kosmogenie mit der jüdischen vgl. Chantepie. l. c. S. 17.

[2] Hauffe. l. c. S. 7.

er will, und einem jeglichen von den Samen seinen eigenen Leib. .... Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen; wir werden aber alle verwandelt werden.»[1]

Auch Jesus nimmt häufig Bezug auf die Wiedergeburt, so wenn er, nach dem Ev. Matth. XIX, 28—30, spricht: «.... Wahrlich, ich sage euch, dass ihr, die ihr mir seid nachgefolgt, in der Wiedergeburt, da des Menschen Sohn wird sitzen auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit, werdet ihr auch sitzen auf zwölf Stühlen, und richten die zwölf Geschlechter Israels.»[2]

Die Lebendigkeit der Idee einer Vergeltung aller in diesem oder einem früheren Leben begangenen Taten spiegelt sich deutlich in der bangen Frage, mit der die Jünger Jesus' sich ihm einmal nahen: «.... Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er ist blind geboren?» (Ev. Joh. IX, 2—3). Und ein andermal verkündet Jesus: «Aber viele, die da sind die Ersten, werden die Letzten, und die Letzten werden die Ersten sein.» (Ev. Matth. 30.)[3]

Die Lehre von der Erbsünde (als der Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) nennt Schopenhauer, sicherlich wegen ihrer Uebereinstimmung mit demselben Gedanken bei den Indern, «die grosse Wahrheit, die den Kern des Christentums ausmacht».[4] Wie eng verwandt die christliche Erlösungslehre mit der buddhistischen Wahrheit vom «rechten Glauben» ist, geht aus den Worten Jesus' klar hervor (Ev. Joh. VIII, 51): «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich».

Aber damit nicht genug; auch die Askese wird von Christus als notwendig zur Erlangung der Seligkeit bezeichnet (Ev. Matth. XIX, 20—24): «Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben.»

Und die Erinnerung an die vedantistische Lehre von der Entwicklung der Seele zu Brahma drängt sich unvermeidlich auf, wenn wir (Ev. Luc. XVII, 20 u. 21) lesen: «Da er (Jesus) aber gefragt

[1] Weitere Stellen ähnlichen Inhalts finden sich im Ev. Matth. XVII, 9—13, Ev. Luc. IX, 7, 8, 19, Ev. Mark. IX, 9—13.

[2] Vgl. Ev. Joh. III, 3—8. Vgl. Schopenhauers Werke. l. c. Bd. I, S. 517.

[3] Vgl. weiter Ev. Matth. V, 4 u. 26; Ev. Luc. XVIII, 29 u. 30; Ev. Mark X, 29—31.

[4] Schopenhauers Werke. l. c. Bd. I, S. 519.

ward von den Pharisäern: «Wann kommt das Reich Gottes?», antwortete er ihnen, und sprach: Das Reich Gottes kommt nicht mit äusserlichen Gebärden. Man wird auch nicht sagen: Siehe hier, oder, da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.»

4. Lessings Seelenwanderungslehre.

Vom Brahmanismus zum Buddhismus, vom alten zum neuen Testament, von Heraklit zu Plato, von den Orphikern zu den Neuplatonikern und zum deutschen Mysticismus, wieviele Welten durchwandert der Geist im Augenblick! Aber dass jene Welten wirklich nicht so verschieden voneinander waren, dass trotzdem ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen bestand, dass sie nicht lediglich auf ihren eigenen geistigen Fundamenten aufgebaut waren, glauben wir gezeigt zu haben. Wir haben dargetan, wie die verbindenden Fäden in den religiösen und philosophischen Anschauungen des Altertums überall von Stamm zu Stamm, von Nation zu Nation laufen: es bleibt uns nunmehr noch übrig zu sehen, wie sich jene Fäden auch durch Mitteltalter, Renaissance und Neuzeit ziehen und wie sich alle in Schopenhauers Philosophie wiederfinden.

Nach dem tiefen Dunkel der Scholastik, ist es Meister Eckhart, der grosse Lehrer deutscher Mystik, der mit seiner, an den reinen Glauben appellierenden Lehre die Morgenröte eines neuen Tages religiöser Auffassung verkündet: «Du kannst nur erkennen, was Du bist. Wesen und Erkenntnis sind eins; das Erkennen ist die höchste Tätigkeit, ist der tiefste Lebensgrund aller Wirklichkeit, es ist die Wesenseinheit des Erkennenden mit dem Erkannten.»[1] Aus diesem Gedanken uralter indischer Spekulation ergibt sich als zweites, verwandtes Moment auch für den Mysticismus, die Anschauung, dass Individualität Sünde sei; als Mittel zur Erlösung wird auch hier das volle Aufgeben der Persönlichkeit gepriesen und eine Contemplation wie sie den Heiligen am Ganges und den Mystagogen des Neuplatonismus vorschwebte.[2]

Wie gern Schopenhauer die weltverneinenden Betrachtungen Eckharts auf seine eigenen Spekulationen wirken liess, und mit

[1] W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1904, Bd. I, S. 27. Vergl. Schopenhauers Werke, l. c. Bd. I, S. 489 und 499.

[2] Windelband, l. c. Bd. I, S. 28.

welch' lebhafter Freude er die beiderseitige Uebereinstimmung konstatiert, geht aus zahlreichen Stellen hervor, von denen hier nur zwei angeführt werden sollen. Die eine findet sich in einem Briefe Schopenhauers an von Doss, datiert 14. III. 1858: «Ich lese den Meister Eckhardt herausgegeben von Pfeiffer 1857. Höchst interessant und ein rechter Beleg zu meiner Philosophie.»[1] Die andere Stelle entnehmen wir Schopenhauers Nachlass, wo es in den «Neuen Parälipomenen», Kapitel XIV, § 449, heisst: «Meister Eckhardt hat wundervoll tiefe und richtige Erkenntnis .... Buddha, Eckhardt und ich lehren im Wesentlichen das Selbe» ....[2]

Von der Ideenwelt deutscher Mystiker zu dem Gedankengang der grössten italienischen Dichtung ist nur ein Schritt. Die Sehnsucht des Menschen, aus dem Wirrsaal dieser Wirklichkeit sich in die selige Ruhe des Jenseits zu retten, sie klingt uns auch aus *Dantes* gewaltiger Schöpfung als Grundakkord entgegen, verwebt mit dem Motiv von der unausbleiblichen Vergeltung alles Tuns (karman), und mit dem Glauben, die Seelen wanderten von Sphäre zu Sphäre in den Kreisen des Luftreichs hinauf.[3]

Mit Siebenmeilenstiefeln müssen wir das einzig grosse Zeitalter der Renaissance, jene Fülle hervorragender Geister überspringen, um im Rahmen dieser Abhandlung bleiben zu können. Nur auf Descartes und Spinoza sei beim Eintritt in die neue Zeit ein flüchtiger Blick geworfen, um wenigstens den Faden nicht gar zu rasch abzurollen, der uns zu Lessing geleiten soll.

Sich aus dem Dunkel der avydia zur strahlenden Helle der vydia emporzuarbeiten oder, mit anderen Worten: die Befreiung der Seele aus der drückenden Herrschaft des physischen Organismus, bedeutet für Descartes die Erlösung.[4] Das Ideal des sittlichen Lebens liegt für ihn darin, dass der Geist durch die Ueberwindung der Leidenschaften sich zu voller Klarheit und Deutlichkeit emporarbeite. Um dieses hohe Ziel zu erreichen muss der Mensch sich selbst erkennen; die Selbstbesinnung seiner Vernunft ist die conditio sine qua non.

Der mystische Gedanke des Neuplatonismus, dass die Seele in die unendliche Gottheit aufgehe, verzweigte sich in alle mög-

[1] Schemann, Schopenhauer-Briefe, l. c. S. 314.
[2] Nachlass, Bd. IV, S. 260. Vergl. Bd. I, S. 489 und 499.
[3] Haufle, l. c. S. 30.
[4] Windelband, l. c. Bd. I, S. 189.

lichen Denkrichtungen des XVI. und XVII. Jahrhunderts, von ihnen wurde auch Spinoza tief ergriffen, und ihn hat Goethe in die herrlichen Verse gefasst:

«Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruss;
Statt heissem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuss.»

Die schon in den Veden ausgesprochene Wahrheit, dass die Seele sich nur deshalb in die Gottheit erheben könne, weil sie selbst am göttlichen Wesen teil habe, war ebenso für Spinozas Zeit massgebend; als Beweis für dieses Teilhaben galt die Sehnsucht nach Erkenntnis. Diesen uralten Trieb nach Gotteserkenntnis, die weihevolle Hingabe an die unendliche Gottheit unter gänzlicher Nichtachtung aller Regungen des natürlichen Lebens, führte Spinoza mit der eines indischen Asketen würdigen Konsequenz durch.[1]

Unter den neueren Denkern, die das Problem der Seelenwanderung erörtern und die Schopenhauer gründlich gelesen hat, wären wohl noch Hume, Lichtenberg und Lessing zu nennen. Aber weder Hume noch Lichtenberg haben diesen Gedanken so ausgebaut, dass er besonders dargestellt zu werden verdiente,[2] während Lessing dagegen sein System geradezu «als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose» bezeichnet.[3]

[1] Ebenda. l. c. Bd. I, S. 207/208.

[2] Georg Christ. Lichtenberg ist schon in seiner frühen Jugend ein Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung gewesen, durch die er auch in seinem späteren Leben manche psychologische Vorgänge (Erinnerung und Vorstellung) und kulturgeschichtliche Tatsachen (geistigen Fortschritt des Geschlechts etc., worin er gerade Lessing so nahe verwandt ist) erklärte. Und auch als reifer Mann ruft er aus: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, dass ich gestorben war, ehe ich geboren wurde, und durch den Tod eben wieder in jenen Zustand zurückkehre, und es ist ein Glück in mancher Hinsicht, dass diese Vorstellung nicht zur Deutlichkeit gebracht werden kann (wenn der Mensch jenes Geheimnis der Natur erraten kann, so wäre es doch sehr gegen sein Interesse, wenn er's beweisen könnte)." — Vergl. hierzu auch die Anmerkung des Dr. Pertsch, welche derselbe zu der Lessing'schen Stelle in der Erziehung des Menschengeschlechts bei § 95 geschrieben hat. Diese Anmerkung findet sich nur in der Groteschen Ausgabe von 1875, Bd. VII, S. 197. Vergl. auch Heckel l. c. S 51 und Hauffe l. c. S. 48/49.

[3] In der Anmerkung zu: „Das mehr als 5 Sinne für den Menschen sein könnten".

Lessing betrachtet die Religionen von dem Gesichtspunkte aus, dass sie eine aufsteigende Reihenfolge von Entwicklungsphasen darstellen, emporwachsend in allmählichem Fortschritt vom primitivsten Zustande zu dem Ideale einer wahrhaft vernünftigen religiösen Auffassung.[1] So wird denn auch die vernunftgemässe Umbildung und Erklärung der christlichen Vorstellung von der Unsterblichkeit ein wichtiges Thema seiner Spekulation. In seiner Schrift: «Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können» (XI. 485. Herausgegeben von Karl Lessing) hat Lessing in klaren Worten seine Anschauung über die Seele und ihre Entwicklung niedergelegt:

1. Die Seele ist ein einfaches Wesen, welches unendlicher Vorstellungen fähig ist.
2. Da sie aber ein unendliches Wesen ist, so ist sie dieser unendlichen Vorstellungen nicht auf einmal fähig, sondern erlangt sie nach und nach in einer unendlichen Folge der Zeit.
3. Wenn sie ihre Vorstellungen nach und nach erlangt, so muss es eine Ordnung geben, nach welcher, und ein Mass in welchem sie dieselben erlangt.
4. Diese Ordnung und dieses Mass sind die Sinne.
5. Solcher Sinne hat sie gegenwärtig fünf. Aber nichts kann uns bewegen, zu glauben, dass sie Vorstellungen zu haben sofort mit diesen fünf Sinnen angefangen habe.
6. Wenn die Natur nirgends einen Sprung tut, so wird auch die Seele alle unteren Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet. Sie wird erst jeden dieser fünf Sinne einzeln, hierauf alle zehn Amben, alle zehn Ternen und alle fünf Quaternen derselben gehabt haben, ehe ihr alle fünf zusammen zuteil geworden.
7. Dieses ist der Weg, den sie bereits gemacht: auf welchem ihrer Stationen nur sehr wenige können gewesen sein, wenn es wahr ist, dass der Weg, den sie noch zu machen hat, in ihrem jetzigen Zustande so einförmig bleibt . . .
8. Aber wie sehr erweitert sich dieser ihr zurückgelegter Weg, wenn wir den noch zu machenden auf eine des Schöpfers würdige Art betrachten. Das ist, wenn wir annehmen, dass weit mehrere Sinne möglich, welche die Seele schon alle

[1] Windelband, l. c. Bd. I. S. 539.

einzeln, schon alle nach ihren einfachen Komplexionen (das ist jede zwei, jede drei, jede vier zusammen) gehabt hat, ehe sie zu dieser jetzigen Verbindung von fünf Sinnen gelangt ist

9. **Was Grenzen setzt, heisst Materie.**
10. Die Sinne bestimmen die Grenzen der Vorstellungen der Seele (§ 4); **die Sinne sind folglich Materie.**
11. Sobald die Seele Vorstellungen zu haben anfing, hatte sie einen Sinn, war sie folglich mit Materie verbunden.
12. Aber nicht sofort mit einem organischen Körper, denn ein organischer Körper ist die Verbindung mehrerer Sinne.
13. *Jedes Stäubchen der Materie kann einer Seele zu einem Sinne dienen. Das ist, die ganze materielle Welt ist bis in ihre kleinsten Teile beseelt.*
14. Stäubchen, die der Seele zu einerlei Sinne dienen, machen homogene Urstoffe.
15. Wenn man wissen könnte, wieviel homogene Massen die materielle Welt enthielte, so könnte man auch wissen, wie viele Sinne möglich wären.
16. Aber wozu das? Genug, dass wir zuverlässig wissen, dass mehr als fünf dergleichen homogene Massen existieren, welchen unsere gegenwärtigen fünf Sinne entsprechen.
17. Nämlich, so wie der homogenen Masse, durch welche die Körper in den Stand der Sichtbarkeit kommen (dem Lichte), der Sinn des Gesichts entspricht, so können und werden gewiss z. B. der elektrischen Materie, oder der magnetischen Materie ebenfalls besondere Sinne entsprechen, durch welche wir es unmittelbar erkennen, ob sich die Körper in dem Stande der Elektrizität . . . befinden, welches wir jetzt nicht anders als durch angestellte Versuche wissen können . . . Aber wenn wir den Sinn der Elektrizität oder des Magnetismus selbst haben, so wird auf einmal für uns eine ganz neue Welt voll der herrlichsten Phänomene entstehen, von denen wir uns jetzt so wenig einen Begriff machen können, als sich ein Blinder einen von Licht und Farben machen kann. (Vergl. hierzu: Herder in seinen «Ideen», S. 56, 64, 166, wo derselbe auch die «feineren, höheren Sinne» behandelt.)
18. . . . ebenso können wir uns von hundert, von tausend anderen Kräften in ihren Massen versichert halten, ob wir gleich von ihnen noch nichts wissen, welchen allen ein besonderer Sinn entspricht.

19. Von der Zahl dieser uns noch unbekannten Sinne ist nichts zu sagen. Sie kann nicht unendlich sein, sondern sie muss bestimmt sein, ob sie schon von uns nicht bestimmbar ist.

20. Denn, wenn sie unendlich wäre, so würde die Seele in alle Ewigkeit auch nicht einmal zum Besitze zweier Sinne zugleich gelangen können . . .

21. Wenn wir nur vier Sinne hätten, und der Sinn des Gesichts uns fehlte, so würden wir uns von diesem ebensowenig einen Begriff machen können, als von einem sechsten Sinne. Und also darf man an der Möglichkeit mehrerer Sinne ebensowenig zweifeln, als wir in jenem Zustande an der Möglichkeit des fünften zweifeln dürften. Der Sinn des Gesichts dient uns, die Materie des Lichts empfindbar zu machen . . . Wie viele andere dergleichen Materie kann es nicht noch geben, die ebenso allgemein durch die Schöpfung verbreitet ist.»[1]

Der der Lessingschen Palingenesie zu Grunde liegende Gedankengang ist etwa der folgende:

Die Gerechtigkeit Gottes fordert, dass jede Seele, die in einen Menschenkörper gepflanzt ist, zu dem gleichen Vollkommenheitsgrade gelangt (man wird an Plato erinnert!). Die Erfahrung lehrt aber, dass dies während eines einmaligen Erdenlebens nicht der Fall ist. Also nimmt Lessing an, dass jeder Mensch so oft wiederkommt, bis er durch eigenes Bemühen die höchste Stufe der Vollkommenheit erlangt. «Wie, wenn ich sagte, dass der Mensch oder jede Seele, so lange sie als Mensch erscheint, vollkommen zu der nämlichen Ausbildung seiner Fähigkeiten gelange?»

«Ist es denn schon ausgemacht, dass meine Seele nur einmal Mensch ist? Ist es denn schlechterdings so ganz unsinnig, dass ich auf meinem Wege der Vervollkommnung wohl durch mehr als eine Hülle der Menschheit durch müsste?»

«Vielleicht war auf diese Wanderung der Seele durch verschiedene menschliche Körper ein ganz neues eigenes System gegründet?»

«Vielleicht war dieses neue System kein anderes, als das ganz älteste.»[2]

---

[1] Hauffe, l. c. S. 9-12.

[2] Karl Lessing hat es (Vorrede zum theol. Nachlass, Lachmann XI 37) als Fragment aus den Philosophischen Gesprächen etc. von J. H. Campe, 1778, entnommen.

Die beiden Einwürfe, das Vergessen der früheren Existenz und, dass auf den Einzelnen zu viel Zeit verwendet werde, widerlegt Lessing wie folgt:

«Wohl mir, dass ich das vergesse. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände, würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf jetzt vergessen *muss*, habe ich denn das auf ewig vergessen?

Oder weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?»[1]

Niemals macht die Natur einen Sprung; alles entwickelt sich aus dem Einfachen zum Komplizierten. Stellt man die körperliche Vollkommenheit in den Vordergrund der Entwicklung, so sind Objekte derselben alle Körper d. h. die Seele ganz allgemein, die dann von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen, in aufsteigender Wanderung gedacht wird. Ist dagegen die intellektuelle Vollkommenheit allein massgebend, so kann ihr Gegenstand nur der Mensch sein, d. h. die Seele solange sie ausschliesslich in menschlichen Körpern erscheint.[2] Mit dieser Unterscheidung begrenzen wir scharf die Begriffe der Metempsychose und Palingenesie: erstere bedeutet die Wanderung der Seele durch *alle* Organismen, letztere dagegen beschränkt diese Wanderung auf *menschliche* Wesen. Bei Lessing finden sich beide Anschauungen vor; doch sind sie streng auseinanderzuhalten. Das Wort Palingenesie gebraucht Lessing selbst nie, vielmehr stammt diese Bezeichnung von Herder;[3] ihre eigentliche Bedeutung aber erhielt sie erst durch Schopenhauer, der unter Metempsychose die Fortdauer der ganzen aus Wille und Intellekt bestehenden Seele versteht, im Gegensatz zur Palingenesie, wobei nur der Wille bestehen bleibt. Die Metempsychose wurde dabei für Schopenhauer zur mythischen oder exoterischen Lehre, die Palingenesie dagegen erhebt er als esoterische Wahrheit zum religiösen Dogma.

Anders bei Lessing. Seine Palingenesie beruht auf dem Gedanken,

---

[1] Vgl. Lessing-Lachmann Ausgabe. Leipzig 1897. Bd. XIII. S. 435-36 §§ 99 u. 100.

[2] Walter Arnsperger, Lessings Seelenwanderungsgedanke. Heidelberger Dissertation 1893. S. 27.

[3] Vgl. R. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken. Bd. I. Berlin 1877. S. 295 ff.

dass der *Intellekt* das Bleibende ist; er ist zu vervollkommnen, und das Individuum wird nicht vernichtet, es erscheint wieder. Die Metempsychose, auf die Lessing nur gelegentlich und ohne ihr eine wirkliche Bedeutung beizulegen, zu sprechen kommt, hat ihren Ursprung in der Leibnizschen Metamorphose, so wenn er den Gedanken ausspricht, jedes Staubchen der Materie könne jeder Seele zu einem Sinne dienen (vgl. oben Absatz 13 der Lessingschen Seelen-Entwicklungstheorie).[1] Leibniz hatte seine Idee von der Fortdauer der Seele Metamorphose genannt, d. h. mit der inneren Entwicklung der Seele werden auch die ausseren Organe bis zu völlig neuen Formen umgebildet. An einen Gegensatz gegen diese Auffassung dachte Lessing sicher nicht, wenn er von Metempsychose spricht, obgleich Leibniz die letztere ausdrücklich verworfen hatte.[2] Allein für Lessings Anschauungen über die Seelenfortdauer ist diese Spekulation nur von sekundärer Bedeutung gewesen. Viel wichtiger ist seine Vorstellung von der Palingenesie, wie er sie uns in den letzten 7 Paragraphen seiner Erziehung des Menschengeschlechts überlieferte, denn sie wurzelt tief in seinem sowie dem ganzen Geistesleben seiner Zeit und sie soll hier im Zusammenhange mit Schopenhauer in erster Linie hervorgehoben werden.

Lessing stützte seine Gedanken von der Seelenwanderung, wie Schopenhauer, oft und gern durch die Hinweise auf deren Auftreten in den ältesten Religionen. Eine charakteristische Stelle hierfür findet sich in seinem Nachlass, wo sein Bruder wie folgt ausführt:

«In den letzten Jahren seines Lebens war auch eine seiner Lieblingsideen die Seelenwanderung. Vermuthch sollte das Bruchstück von der Möglichkeit mehrerer Sinne (No. VI) gleichsam Vorbereitung und Einleitung zu seiner Abhandlung von der Seelenpräexistenz und Metempsychose sein. Denn auf der letzten Seite dieses handschriftlichen Bruchstuckes steht Folgendes:

«Dieses mein System ist gewiss das älteste aller philosophischen Systeme. Denn es ist eigentlich nichts als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose, welches nicht allein schon Pythagoras und Platon, sondern auch vor ihnen Aegypter und Chaldäer und Perser, kurz alle Weisen des Orients, gedacht haben.

Und schon dieses muss ein gutes Vorurteil dafür wirken. Die

[1] Vgl. Arnsperger, l. c. S. 35.

[2] Constantin Rössler, die Erziehung des Menschengeschlechts. In „Preussische Jahrbücher". Bd. 20. Berlin 1867. S. 274 bis 275.

erste und älteste Meinung ist in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel.

Es ward nun dieses älteste, und, wie ich glaube, einzig wahrscheinliche System durch zwei Dinge verstellt».[1]

Was dieses für zwei Dinge gewesen, davon ist uns nichts bekannt. Aus seinen mündlichen Unterredungen erinnere ich mich nur so viel: Die menschliche Seele glaubte er, wäre schon in viele Körper gewandert und immer aus dem letzten vollkommener gekommen, als aus dem vorhergehenden; es könne sein, dass sie auch anfangs gar in tierischen Körpern gewesen und durch Verlassung endlich in menschliche übergangen sei, aus denen sie noch in weit edlere Wesen wandern würde, wenn sie nicht vorsätzlich dieser Veredelung entgegenarbeitete».

Für Lessing ist die Wiedergeburt ein vorzügliches und notwendiges Mittel in der *individuellen* menschlichen Erziehung zur Vervollkommnung des Einzelnen sowohl, wie des ganzen Geschlechts.

Schopenhauer lehrt dagegen die Palingenesie wieder auf *moralischer* Basis und kehrt damit zu dem ursprünglichen Grundgedanken zurück. Das Individuum dauert nicht fort; es wird mit dem Tode vernichtet; auch hat die ganze aus Wille und Intellekt bestehende Seele keine Fortdauer. Sie wird «zersetzt»; ihre beiden Teile trennen sich. Der Wille ist das Bleibende, der Intellekt das Vorübergehende. Der Zweck ist *Willensläuterung*. Ziel ist die Verneinung des Willens zum Leben. Diese Vorstellung ist nicht unabhängig von allen Zeitbegriffen durchzuführen. Denn «es gehört zu den unabänderlichen Grenzen unseres Intellekts, dass er diese erste und unmittelbarste Form aller seiner Vorstellungen nie ganz abstreifen kann, um nun ohne sie zu operieren». Daher «die Succession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens», seine Wiedergeburten, «bis er, durch so und so viele verschiedenartige, successive Erkenntnis in stets neuer Form, belehrt und gebessert, sich selber aufhebt.»

[1] Gerade in der Berufung auf die alten Religionen war Herder — der anfangs die Palingenesie aufgenommen (er schrieb in den „Zerstreuten Blättern" seinen Dialog über Palingenesie, d. i. Wiedergeburt, Wiederherstellung und über Seelenwanderung) und sie im Gegensatz gegen Mendelsohn proklamiert, später aber Lessing gegenüber wieder fallen gelassen hatte — Lessings Palingenesie mit Bezeichnungen wie „Büssungshypothese", „sinnlicher Wahn" etc. am schärfsten entgegentreten. Vgl. Arnsperger, l. c. S. 36.

In dieser Fassung ist der Glaube an eine Palingenesie die «natürliche Ueberzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen irgend nachdenkt», ein «der menschlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philosophem». Und gerade hier hat sich Schopenhauer ganz besonders auf das Beispiel Lessings berufen: «Man sehe nur — sagt er (II, 595) — wie ernstlich sogar Lessing ihm das Wort redet in den letzten 7 Paragraphen seiner «Erziehung des Menschengeschlechts».»

B. Die Schopenhauersche Seelenwanderungslehre.

Nachdem wir bisher die Quellen genau verfolgt haben, aus denen Schopenhauer geschöpft, werden wir nunmehr die mehr oder minder grosse Abhängigkeit Schopenhauers von seinen Vorgängern mit Leichtigkeit ersehen und auch wahrnehmen, inwiefern seine Theorie einige selbständige Punkte aufweist.

Der Gedanke der Seelenwanderung erfährt bei Schopenhauer aber ebensowenig eine systematische Darstellung wie irgend ein anderer Gedanke seiner Lehre. Was er hierüber zu sagen hat, ist vielmehr da und dort zerstreut.

Um einige Ordnung hineinzubringen, werden wir zunächst die Schopenhauersche *Willenslehre in Beziehung auf die Seelenwanderung* kurz charakterisieren, schon um den zentralen Punkt zu haben, in dem bei Schopenhauer alle Gedanken zusammenlaufen, bezw. die Basis zu kennen, auf der Schopenhauer nicht nur die Seelenwanderungslehre, sondern überhaupt sein ganzes System aufbaut. Aus dieser Willenslehre ergibt sich Schopenhauers *Lehre von der Nichtigkeit des Daseins* und *vom Leiden der Welt*, die als die beiden folgenden Punkte behandelt werden sollen. Hieran knüpft sich folgerecht Schopenhauers *Lehre vom Tod* und an diese endlich seine *Lehre von der Seelenwanderung*.

1. Schopenhauers Willenslehre in Beziehung auf die Seelenwanderung.

Die Upanishaden lehrten uns, dass ein allen Erscheinungen identisches, unteilbares Urwesen deren Wesenskern ausmache. Es ist der gleiche Gedanke, der der Schopenhauerschen Philosophie zu grunde liegt: das Urwesen wird bei ihm zum Urwillen. Dieser Urwille, blind und erkenntnislos, ruhe- und rastlos, immer gedrängt,

Dasein hervorzubringen, es zu vermehren und zu steigern, erzeugt eine Welt voller Unruhe und Angst, voller Not und Leiden, eine elende, erlösungsbedürftige Welt, die nur durch die Verneinung des Willens erlöst werden kann. Aehnlich, sagt Schopenhauer, ja man kann sagen übereinstimmend, äusserte sich Buddha (II, 741). Und dass die Welt der Erscheinungen, für sich genommen, eine Welt des Scheines (Maja) sei, diese idealistische Auffassung fanden wir sowohl im Brahmanismus als im Buddhismus übereinstimmend vor, ihr schliessen sich auch Plato und Kant an. In der Willenslehre Schopenhauers zeigen sich uns die Grundgedanken dieser vier Systeme in glänzender Weise vereinigt. Schopenhauer ist es gelungen, die Identität von Leib und Wille, die er selbst einmal «die philosophische Wahrheit katexochen» nennt, richtig zu erkennen und auf das klarste darzustellen.

Die ganze Welt ist Willenserscheinung, wie der Wille ist, so ist die Welt. «Solange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein» (II, 712); das Dasein selbst entspringt aus dem Willen, der frei und allmächtig ist. Nichts anderes ist die Welt als der Reflex unseres Wollens, und deshalb erklären sich alle unsere Leiden und Qualen als aus dem Willen fliessend. Der Wille ist unser eigenstes innerstes Wesen, wir sind es selbst. Dieser Wille ist die höchste Realität, das Ding an sich, seine Bedeutung geht aber über die eines konstitutiven Prinzips noch hinaus und gewinnt moralischen Charakter, denn jeder Wille ist ein Wille nach etwas, ein ganz bestimmtes Streben, dessen Richtung und Ziel eben den moralischen Wert normieren. Sage mir, was du bist, und ich will dir sagen, welche Willenskraft dich beseelt — in diese Variante könnte man etwa den Schopenhauerschen Gedanken von der ewigen Gerechtigkeit, die im Willen liegt, bringen.

Die Objektität des Willens, sein Spiegel, ist die Welt der Vorstellung, alles das, was wir das Seiende nennen (I, 524). Da der Wille seinem Wesen nach Leid und Qual ist, muss er auch so in die Erscheinung treten, darin liegt *ein* Begriff der ewigen Gerechtigkeit, die sonst von Schopenhauer viel tiefer aufgefasst wird. Dem einzelnen Individuum stellt die Welt sich nicht so dar, wie sie sich in den Augen des Forschers spiegelt, nämlich als die Objektität des Willens zum Leben, dessen Ausdruck er selbst ist; während der Weise das Ding an sich erkennt und weiss, was die Welt im Innersten zusammenhält, wird der Blick des Individuums durch die

Erscheinungswelt getrübt und ihm zerfällt das Dasein in Vielheiten: «Da erscheint ihm die Wollust als Eines und die Qual als ein ganz Anderes, dieser Mensch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böse als Eines und das Uebel als ein Anderes» (I, 454). Vielleicht ganz dunkel, instinktiv, ahnt das Individuum seine Zugehörigkeit zum All, und dann vermag auch das Principium individuationis nicht es zu schützen (I, 455). Nach dem wahren Wesen der Dinge jedoch sollte jeder alle Leiden der Welt, sowohl die wirklichen wie auch alle nur denkbaren, als die seinigen und für ihn tatsächlich bestehenden betrachten, solange er selbst mit aller Kraft das Leben bejaht. Demjenigen, dessen Blick in dem principio individuationis befangen ist, muss sich auch die ewige Gerechtigkeit als Schemen erweisen, denn diese kann nur von jenem wirklich erkannt werden, der das principium individuationis durchschaut und erkennt, dass dem Dinge an sich die Formen der Erkenntnis nicht zukommen. Er begreift dann, dass zwischen dem, der den Schmerz verursacht, und dem, der ihn erdulden muss, ein Unterschied nicht besteht, dass vielmehr diese scheinbare Verschiedenheit nur ein Phänomen ist, die das Ding an sich, d. h. den in beiden lebenden Willen, nicht trifft: «Der Quäler und der Gequälte sind Eines» (I, 456).

Nun wird man die Hineinbeziehung des indischen tat twam asi — erkenne dich selbst — verstehen, womit Schopenhauer ausdrücken will, dass schon bei den von ihm so ungeheuer hochgeschätzten alten Indern das höchste Ziel und zugleich die einzige Möglichkeit, eine tiefere Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit zu erlangen, in der Erhebung über das eigene Individuum bestand. Dieses Tat twam asi (das sokratische «erkenne dich selbst», das biblische «liebe deinen Nächsten wie dich selbst») wurde für die niederen Kasten in den Mythus von der Seelenwanderung eingekleidet. Man könnte diesen Mythus, meint Schopenhauer, auch mit Kant als ein Postulat der praktischen Vernunft bezeichnen (I, 458).[1]

Auffallend ist der Zug im Menschen, die ewige Gerechtigkeit

[1] Dass Kant diesem „Mythus" nicht so ganz fern stand, zeigt deutlich eine Stelle seiner Abhandlung: *Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Ausgabe Hartenstein, wo es Band I, S. 344 ff. heisst: „Sollte die unendliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, *die das Grab selber nicht unterbricht, sondern nur verändert*, an diesen Punkt des Weltenraums, an unsere Erde jederzeit geheftet bleiben?"

in die Erfahrung zu übertragen, dergestalt, dass «der Wille zum Leben das grosse Trauer- und Lustspiel auf eigene Kosten aufführt» (I, 461), so wenn etwa ein Mensch über ein grosses Unrecht, das ihm zugestossen, oder das er auch nur als Zeuge erlebt hat, so tief empört wird, dass er sein eigenes Leben in die Schanze schlägt, um Rache zu üben. Ein Mensch, in dem der Unwille allen Egoismus ertötet, scheint so sehr blosser Wille zum Leben zu sein, der in allen Wesen und Zeiten erscheint, dass ihm die fernste Zukunft wie die Gegenwart gleicherweise angehört und nicht gleichgültig sein kann. Er bejaht diesen Willen und will durch das Beispiel seiner Rache den Frevler warnen und ihm zugleich zeigen, dass Todesfurcht den Rächer nicht schreckt. (I, 462).

Hier spricht sich der Wille zum Leben zwar bejahend aus, aber er hängt nicht mehr am Individuum, sondern umfasst die Idee der Menschheit, in die ihm die Erscheinung des Frevlers nicht passen will. So macht sich der Rächer zum Arm der ewigen Gerechtigkeit und verkennt dennoch ihr eigentliches Wesen. Denn die ewige Gerechtigkeit, als solche nicht schwankend und irrend, sondern unfehlbar und sicher, kann keine vergeltende sein — sie wäre ja sonst zeitlich gebunden — vielmehr liegt bei ihr im Vergehen selbst die Strafe (I, 452); diese beiden scheinbar grundverschiedenen Vorgänge verschmelzen daher in Eines. So wird bei Schopenhauer das Wesen der ewigen Gerechtigkeit, wie das des Willens selbst, ewige Gegenwart.

Ein Mensch, der in der Bejahung des Willens zum Leben so weit geht, dass er dabei den in anderen Individuen auftretenden Willen verneint, indem er deren Dasein bedrängt oder es gar zu vernichten sucht, um seinem Willen Erfolg zu sichern, wird *böse* genannt (I, 466). Bei ihm steigert sich der uns allen angeborene Egoismus so weit, dass er, gänzlich befangen im principio individuationis, einen tiefen Unterschied zwischen seiner Person und allen anderen Individuen sieht, ja diese nur als untergeordnete Wesen betrachtet, folglich im Interesse seines eigenen Wohlseins unbekümmert über sie hinwegschreiten zu dürfen glaubt. Diese ausgeprägte übergrosse Heftigkeit des Wollens wird aber stets wieder die Quelle neuer Leiden, da eine gänzliche Befriedigung unmöglich ist, schon weil durch den kausalen Zusammenhang der Dinge die meisten Wünsche und Begierden unerfüllt bleiben müssen, daher immer wieder neues Wollen und damit neue Leiden hervorbringen.

Durch diese immer währende Unbefriedigung wird ein Mensch, dem ein solch heftiger Willensdrang innewohnt, schliesslich dazu getrieben, eine Linderung seiner Qualen indirekt zu suchen, nämlich in dem Anblick fremden Schmerzes, der ihm zugleich die Genugtuung seiner eigenen Uebermacht bietet, er wird *grausam* (I, 467/68).

Aber im Vergehen selbst liegt schon die Strafe: die *Gewissensangst*. Die Befangenheit im principio individuationis mag noch so gross sein, der Schleier der Maja noch so dicht den Sinn des Bösen verhüllen, im innersten Bewusstsein regt sich doch eine dunkle Ahnung, dass die angenommene Verschiedenheit zwischen ihm und allen anderen Wesen tatsächlich gar nicht besteht, dass also die jenen zugefügten Qualen wieder auf ihn selbst zurückfallen müssen. *Die Lehre von der Seelenwanderung* ist nichts anderes als die mythische Einkleidung dieser Wahrheit und darin liegt ihre hohe ethische Bedeutung. Als zweite Wurzel der Gewissensfurcht kommt bei dem Bösen zu dieser Erkenntnis das Bewusstsein der Heftigkeit des eigenen Willens zum Leben, desselben Lebens, «dessen schreckliche Seite er in der Qual der von ihm Unterdrückten vor sich sieht und mit welchem er dennoch so fest verwachsen ist, dass eben dadurch das Entsetzlichste von ihm selbst ausgeht, als Mittel zur völligen Bejahung seines eigenen Willens» (I, 471). Er fühlt den ewig bleibenden Stachel des Gewissens in der Erinnerung an längst vergangene Schuld und erkennt somit, wie frei von aller Zeit und durch sie unbeeinflusst sein Charakter ist, dessen völlige Verneinung allein ihm Erlösung bringen könnte. Wird es dem Leben und dem empfundenen Leiden gelingen, seinen das Leben mit solch intensiver Stärke bejahenden Willen zu brechen? (I, 472.) Schopenhauer lässt diese Frage offen. Wir werden weiter unten sehen, wie das Problem dahin gelöst wird, dass Schopenhauer die Erlösung auch des Böse-wichts anerkennt, wenn durch Reue die *Empfindung* des Leidens so intensiv wird, dass sie die *Erkenntnis* und damit die Verneinung des Willens herbeiführt.

Im *guten* Menschen fesselt die Erkenntnis den blinden Willensdrang (I, 477). Er macht keinen Unterschied zwischen sich und anderen Individuen. Er fühlt mit dem leidenden Nächsten und nimmt gern Entbehrungen auf sich, um dem Anderen helfen zu können. Es ist eine die ganze Schöpfung umfassende Liebe, die ihn beseelt, daher ist es ihm unmöglich, auch ein Tier zu quälen, denn er erkennt, dass der Wille zum Leben, der sein Dasein ausmacht, der

gleiche ist, der in allen Geschöpfen lebt. Ihm ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, er hat die Unwirklichkeit des principii individuationis eingesehen und steht nun auf der höchsten Stufe der Erkenntnis: der Gedanke des tat twam asi ist ihm völlig zu eigen geworden (I, 478/79). Wir sehen, wie bei solch einem Edlen das Bedürfnis, Werke der Liebe zu üben, sein ganzes Tun durchdringt, und diese Erscheinung wiederum ist das Symptom richtiger Erkenntnis (I, 480). Ursprung und Wesen der allumfassenden Liebe ist, wie wir sahen, *die Durchschauung des principii individuationis*, und sie ist auch die Quelle dessen, was Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben nennt (I, 481/85). Denn der gute Mensch erkennt das Ganze, sieht überall das nichtige Streben, die leidende Menschheit, die leidende Tierheit, das ewige Fliessen und Vergehen. «Dieses alles aber liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntnis der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken?» Muss er sich nicht vielmehr von allem Wollen fernhalten? Während dem Egoisten, der nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt, diese zu immer erneuten *Motiven* seines Wollens werden, wird dem aus der Befangenheit des principii individuationis Befreiten jene beschriebene Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum *Quietiv* alles und jedes Wollens (I, 486). Die notwendige Folge ist die völlige Abkehr vom Leben, dessen Genüsse nur noch Widerwillen erregen (I, 487). «Vergleichen wir das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen» — illustriert Schopenhauer seinen Gedanken — «mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unablässig zu durchlaufen hätten; so tröstet den im Wahn Befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht, oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort, die Bahn zu durchlaufen.» Dem Erkennenden dagegen genügt solch ein Trost nicht mehr, er tritt aus der schrecklichen Bahn heraus, sein Wille kehrt sich von der Welt ab. Das Phänomen, in dem sich diese Wendung des Willens kundgibt, ist der Schritt vom tugendhaften Leben zur gänzlichen Enthaltsamkeit, d. i. zur *Askese* (I, 487; II, 725/26).

Schopenhauer versteht darunter im engeren Sinne, nach seinen eigenen Worten, «die vorsätzliche Brechung des Willens, durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die

selbstgewählte büssende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens» (I, 502; II, 714/15).

Der erste Schritt in der Askese ist freiwillige vollkommene Keuschheit, denn durch sie wird die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens verneint, und sie deutet an, dass nach dem Tode dieses Leibes der in ihm zur Erscheinung gekommene Wille sich aufhebt (I, 488), denn die grösste Schuld des Menschen ist, dass er geboren ward. Und einmal im Leben, wird er das Leben durch immer neues Streben, durch immer neue Taten bejahen; die beständige Willensbejahung ist sein karman, das ihn voranpeitscht durch Sünde und Qual zahlloser Existenzen.

Die nächste Stufe besteht in freiwilliger Armut[1], und zwar nicht nur in der Absicht, durch das weggegebene Gut anderen Notleidenden zu helfen, sondern mehr als Mortifikation des Willens, damit die Anziehungskraft der Lebensgenüsse nicht von neuem wirksam werde (I, 489). Und wie der zu diesem Punkt Gelangte den Willen mortifiziert, so kasteit er auch dessen Objektität, den Leib durch Fasten und Selbstpeinigung (I, 490).

Schopenhauer meint hier, und wir teilen diese Ansicht, dass damit «zum ersten Male, abstrakt und rein von allem Mythischen, das innere Wesen der Heiligkeit, Selbstverleugnung, Ertötung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen wird, als *Verneinung des Willens zum Leben*» (I, 491).

Zum richtigen Verständnis der eben dargelegten Gedanken soll das Studium der Schriften bekannter Heiliger dienen, ferner die Lehren der christlichen Apostel und nicht zuletzt die heiligen Bücher der Inder (I, 493—498). Dabei freut es Schopenhauer sichtlich, auch in diesem Punkte eine Uebereinstimmung zwischen der indischen und christlichen Auffassung, besonders der der Mystiker, zu konstatieren. Und mit aufrichtiger Bewunderung blickt Schopenhauer auf die, denen es gelang, dem Leben völlig zu entsagen. Ein solcher Mensch, der siegreich aus dem Kampfe mit seiner eigenen Natur hervorgeht, ist nur noch rein erkennendes Wesen, «ein ungetrübter Spiegel der Welt». Für ihn hat auch der Tod seine Schrecken verloren, ja er muss ihm im Gegenteil willkommen sein. Aber wer die Erkenntnis gewonnen hat, soll nicht glauben, nun beruhigt rasten zu dürfen, vielmehr gilt es stets von Neuem zu

[1] Auch bei diesem Punkte beruft Schopenhauer sich auf Buddhas Lehre, weiter auf die Bergpredigt Jesus' und die Schriften Meister Eckharts.

kampfen, damit der unterdruckte Wille nicht wieder die Oberhand gewinne. Daher sehen wir auch, wie das innere Leben der Heiligen voll von Seelenkämpfen und Momenten furchtbarer Verzweiflung war, bis es ihnen gelang, den Willen endlich ganz zu ersticken.

Wir sahen bis jetzt, wie es eine *intuitive*, nicht etwa abstrakte Erkenntnis gibt, die zur Erlösung führt. Neben diesem einen Wege, der durch «das *erkannte* Leiden» zur Verneinung des Willens zum Leben führt, gibt es noch einen zweiten, der das gleiche Ziel erreichen kann, es ist der durch «das *empfundene* Leiden». Wenn ein Mensch durch zahlreiches Unglück gequält, plötzlich zur Einsicht kommt, es ihm wie Schuppen von den Augen fällt, dass alle ihn peinigenden Leiden nur aus seinem übergrossen Haften am Leben resultieren, so kann er durch diese plötzliche Erkenntnis ebenfalls zur Verneinung des Willens zum Leben geführt werden (I, 503. Nachl. IV, 206.207). Das Gretchen im Faust, das angesichts des Todes, in der Erkenntnis, dass alle Lust nur um so grösseres Leid nach sich ziehe, die dargebotene Rettung zurückweist, ist wohl das vollkommenste Beispiel der Umwandlung oder Verneinung des Willens, welches uns die Dichtung bietet. So kann auch der Verbrecher durch das ihn plötzlich überkommende Bewusstsein seiner Schuld zu solcher Reue getrieben werden, dass er der über ihn verhängten Todesstrafe ruhigen Gemüts entgegengeht.

Aus dem Leiden muss jedoch die Verneinung des Willens keineswegs mit der Notwendigkeit der Wirkung aus der Ursache entspringen, denn der Wille bleibt immer frei (I, 506). Nur dann führt das Leiden zur Erlösung, wenn es die Form reiner Erkenntnis annimmt, und diese als Quietiv des Willens, wahre Resignation hervorbringt. Ohne die gänzliche Verneinung des Willens zum Leben aber, ist wahres Heil, wirkliche Erlösung vom Leiden nicht denkbar (I, 509).

Jedoch nicht durch gewaltsame Vernichtung des eigenen Lebens kann das Ziel der Erlösung erreicht werden. Den Selbstmord nennt Schopenhauer einmal «das Meisterstück der Maja», denn es ist ein grosser Irrtum, zu glauben, auf solche Weise vom Leben befreit zu werden. Der Selbstmörder wendet sich nicht aus Erkenntnis des Leidens vom Leben ab, er ist nur mit seinem eigenen Schicksal unzufrieden: wäre dieses ein angenehmeres, seinen Wünschen mehr entsprechendes, so fiele ihm nicht ein, freiwillig aus dieser

Welt zu scheiden. Daher ist der Selbstmord geradezu «ein Phänomen starker Bejahung des Willens» (I, 510). «Der Wille zum Leben also erscheint ebensowohl in diesem Selbsttöten (Schiwa), als im Wohlbehagen der Selbsterhaltung (Wischnu) und in der Wohllust der Zeugung (Brahma). Dies ist die innere Bedeutung der *Einheit des Trimurtis*, welche jeder Mensch ganz ist, obwohl sie in der Zeit bald das eine, bald das andere der drei Häupter hervorhebt (I, 511).»

Ebenso indischen Ursprungs ist der Gedanke Schopenhauers, dass der Wille zum Leben, «als das allein Metaphysische oder Ding an sich» durch keine Gewalt gebrochen werden kann, nur reine Erkenntnis vermag ihn aufzuheben (I, 513). So lange der Wille zum Leben sich bejaht, dauert er über das einzelne Individuum hinaus fort und wie im Buddhismus der «Durst» das karman erzeugt, wodurch sich in unendlicher Folge Wiedergeburt an Wiedergeburt reiht, so muss der sich bejahende Wille stets wieder in neue Individuen eingehen. Und wie allen indischen Systemen die Erlösung aus dem Samsâra Endzweck alles Philosophierens ist, so tritt auch bei Schopenhauer die Erlösung, d. i. die Befreiung von der Individualität, in den Mittelpunkt seiner Lehre.

Fragen wir zum Schluss, was bleibt denn nach der Vernichtung des Willens, wodurch doch alle empirischen Erscheinungen aufgehoben werden, übrig, so antwortet Schopenhauer ganz konsequent: «Das Nichts.» Nur darf uns dieses Nichts keineswegs erschrecken, denn solange wir uns davor fürchten, bejahen wir eben noch den Willen zum Leben; wollen wir einsehen, wie beruhigend der Gedanke ist, gänzlich von der Welt befreit zu sein, so müssen wir unsere Blicke auf diejenigen richten, die die Welt überwanden, und deren unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit muss auch uns ein Trost sein. Das «Jenseits aller Erkenntnis» der Buddhisten, d. h. der Punkt, wo Subjekt und Objekt aufgehört haben zu sein, dies zu erreichen bleibt unser letztes Ziel (I, 525 527).

---

2. Schopenhauers Lehre von der Nichtigkeit des Daseins.

Hat Schopenhauer im vorigen Kapitel als letztes erstrebenswertes Ziel des Menschen die *Verneinung des Willens zum Leben*

aufgestellt, so muss er, will er die Konsequenzen aus dieser Lehre ziehen, erbarmungslos den Schleier lüften und uns *die ganze Leere und Nichtigkeit* dieses so oft als das Höchste gepriesenen Daseins vor Augen führen.

«Aus der Nacht der Bewusstlosigkeit zum Leben erwacht, findet der Wille sich als Individuum in einer end- und grenzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend» (II, 674). Mit dem Eintritt ins Dasein beginnt auch schon das Leiden, denn dieses Dasein ist ja an sich schon eine Art Verirrung, es hat den Charakter einer Schuld, die gesühnt werden muss. Nicht in unserem Handeln liegt die eigentliche Wurzel unserer Sünden, sondern in unserer «essentia et existentia». Alle noch so heiss begehrten Wünsche sind in ihrer Erfüllung doch lediglich wieder ein Grund zu neuen Begierden und in letzter Linie laufen sie alle darauf hinaus, im steten Kampfe mit der Not, dieses Dasein zu erhalten und vor dem jederzeit drohenden Tode zu schützen. Das Glück der wenigen uns befriedigt erscheinenden Menschen lässt sich mit «den Bildern in grober Mosaik» vergleichen, «welche in der Nähe keine Wirkung tun, sondern von denen man fern stehen muss, um sie schön zu finden» (V, 296,97). Das ganze Leben ist ein «fortgesetzter Betrug». Seine Versprechen löst es nicht ein oder doch nur, um uns zu belehren, dass das von ihm Begehrte keineswegs begehrenswert war (I, 674). Nur entweder in der Zukunft oder in der Vergangenheit kann die Möglichkeit eines Glückes liegen, die Gegenwart ist stets ungenügend, sie vermag niemals zu befriedigen. Und dieses Leben mit seinen uns fortwährend quälenden, kleineren und grösseren Widerwärtigkeiten, getäuschten Hoffnungen und alle Berechnungen vereitelnden Unfällen, sollte dazu da sein, um dankbar genossen zu werden? Viel richtiger ist es doch das Leben als «der Uebel grösstes» aufzufassen, damit unser Wille veranlasst werde, sich von ihm abzuwenden (II, 675). Denn schliesslich verkündet die Zeit, welche ja die einzige Form ist, in der sich die Nichtigkeit aller Objekte des Willens kundgibt, den Urteilsspruch der Natur über den Wert aller Dinge, indem sie sie eben vernichtet. Unser Leben wird uns in Kupferpfennigen ausbezahlt und wir quittieren mit dem Tod (II, 675, V, 294). Wie rasch entfliehen die Tage: der Anblick dieses Ablaufens der kurzen uns gewährten Spanne Zeit müsste den Menschen zum Wahnsinn treiben, schlummerte nicht im tiefsten Grunde seines Bewusstseins die Ueber-

zeugung, dass ihm ja die ganze Ewigkeit gehöre (V, 295). Aber den wahren Trost gibt uns allein die Ueberlegung, dass die Zeit nur deshalb so unaufhaltsam entflieht, weil nichts in ihr ist, das des Verweilens wert wäre (Nachl. IV, 193). Sie ist lediglich «eine Vorrichtung in unserem Gehirn, um dem durchaus nichtigen Dasein der Dinge und unserer selbst einen Schein von Realität, mittelst der Dauer, zu geben» (V, 300).

Alles Wohlsein ist bloss negativ, als Positives bleibt uns der Schmerz, denn er allein wird wirklich empfunden (II, 677). Der Typus des Daseins ist Unruhe. Kein Mensch ist glücklich, jeder strebt sein Leben lang nach einem vermeintlichen Glück, das er nie erreicht, oder wenn er glaubt es erreicht zu haben, findet er eine neue Enttäuschung (V, 295/96). Das Leben stellt sich uns zunächst als eine Aufgabe dar, deren Lösung darin besteht, eben dieses Leben zu erhalten. Hat der Mensch diese Aufgabe glücklich gelöst, so gilt es das Gespenst der Langeweile abzuwehren, also das Leben unfühlbar zu machen, da es sonst zur Last fallen würde. Die Lösung der ersten Aufgabe kann daher keinen Nutzen bringen, da es sich ja dann sogleich wieder darum handelt, das Gewonnene nicht zu empfinden (V, 298). Dies beweist, dass wir dann am glücklichsten sind, wenn wir nichts von unserem Dasein spüren, es wäre daher am besten, überhaupt nicht zu sein (II, 677). «Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens (II, 681).»

Wollte jemand behaupten, das Leben sei ein wünschenswertes oder dankbares Gut, so ist es leicht, ihm schon deshalb seinen Irrtum nachzuweisen, weil die Summe der nur irgend möglichen Leiden in jedem Menschendasein die Summe der irgend möglichen Freuden überwiegt. Aber davon ganz abgesehen, entscheidet ja das blosse Vorhandensein des Uebels, das niemals durch das Gute ausgelöscht werden kann, diese Frage in unzweideutiger Weise (II, 678). Sollte dies anders sein, so dürfte es überhaupt kein Leiden geben, denn es ist unmöglich, dass ein gegenwärtiger Schmerz durch zukünftige Freuden aufgehoben werde, da diese ihre Zeit füllen, wie jener die seine. Auch den Tod dürfte es dann nicht geben, oder er müsste wenigstens nichts Schreckliches für uns haben: nur so könnte man vom Leben sagen, dass es für sich selbst bezahle (II, 679). Wäre das Leben kein so fürchterliches Gefängnis,

so brauchte die Ausgangspforte nicht von einem so entsetzlichen Wächter wie der Tod, gehütet zu werden. Durch seine Schrecken hält er uns im Leben fest; und doch ist er unser einziger Trost im Leiden, wie umgekehrt bei seinem Eintritt das Bewusstsein der nun stattfindenden Befreiung allein uns über seine Schrecken hinweghilft. In Wirklichkeit gehören Tod und Leben untrennbar zusammen; sie machen das grosse Unglück aus, von dem sich zu befreien die Menschen von Anbeginn getrachtet haben (II, 681).

Schon die Natur lehrt uns in ihrer naiven Aufrichtigkeit, durch die Hinfälligkeit der vollkommensten Erscheinung des Willens, d. h. des menschlichen Organismus, wie nichtig das ganze Streben dieses Willens sei (V, 299). Es bleibt nur *eine* wahre Erklärung für unser Dasein: «**wir sollen elend sein, und sind's**».

Die stärkste Quelle aber, aus der die schlimmsten Uebel entspringen ist der Mensch selbst (II, 680). Denn: «jegliches kündigt das Samsâra an, mehr als Alles jedoch die Menschenwelt, als in welcher, moralisch, Schlechtigkeit und Niederträchtigkeit, intellektuell, Unfähigkeit und Dummheit in erschreckendem Masse vorherrschen». Und nur ganz vereinzelt leuchten ab und zu glänzende Punkte aus der grossen dunklen Masse hervor, überraschende Erscheinungen von Redlichkeit, Güte, Edelmut; sie müssen wir «als ein Unterpfand nehmen, dass ein gutes und erlösendes Prinzip in diesem Samsâra steckt, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann» (V, 224).

Wie schlecht hat die Natur für ihre Kinder gesorgt, dass jedem Einzelwesen die Existenzbedingungen so knapp und kärglich gegeben sind. Neun Zehntel aller Menschen leben im beständigen Kampfe mit der Not und erreichen stets nur so viel, um sich gerade über Wasser zu halten, während ihnen bei jedem Schritt der Untergang droht. Wie kann da von einer gütigen Allmutter Natur die Rede sein; ein solcher Optimismus kann nur als «das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben» angesehen werden, «der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt». Denn allein der Wille zum Leben ist es, durch den wir uns täuschen lassen, der uns vorgaukelt, das Leben sei eine angenehme Sache und sein Zweck das Glück. Bleibt der Mensch in dieser irrigen Meinung befangen, so glaubt er natürlich, gerechten Anspruch auf Glück und Genuss zu haben und, sieht er sich in dieser Erwartung getäuscht, denkt er sogleich, ihm geschehe bitter

Unrecht, er habe den Zweck seines Daseins verfehlt. Wir sollten uns ein Beispiel an den Anhängern des Brahmanismus und Buddhismus nehmen, die längst erkannt haben, dass Entbehrung, Not und Leiden als Zweck unseres Lebens zu betrachten sind (II, 688).

Schon bei oberflächlicher Betrachtung eines Menschenlebens zu sehen, wie man vom Mutterleibe an immerfort dem Tode entgegenrennt: durch die selig träumende Kindheit, die unbesorgte Jugend, das mühselige Mannesalter, das gebrechliche Greisentum, die Martern der letzten Krankheit, um endlich mit dem Todeskampf abzuschliessen, muss uns klar werden, dass das Leben ein Fehltritt ist, dessen Folgen sich in seinem Verlauf offenbaren (V, 299). Alter und Tod sind das Verdammungsurteil, das die Natur über den Willen zum Leben ausspricht und belehren uns damit, dass dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln muss. Jedem wird diese Belehrung zu teil, die darin besteht, dass er am Ende seines Lebens zu der Einsicht geführt wird, dass all' sein Streben und Wollen eitel gewesen: (II, 676.)

«Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong.»

3. Schopenhauers Lehre vom Leiden der Welt.

Mit der ganzen Zaubermacht seines Stils, oft gesteigert bis zu dichterischem düsterem Pathos, hat Schopenhauer das tiefe Leiden der Menschheit geschildert. In schonungsloser Nacktheit zeigt er uns das grauenvolle Chaos von Schuld und Schmerzen, Jammer und Qual, das ihm Welt und Menschenleben heisst.

Wie Kinder vor dem Theatervorhang, sitzen wir in unserer frühen Jugend vor dem bevorstehenden Lebenslauf, in gespannter, freudiger Erwartung der Dinge harrend, die da kommen sollen. Wie gut ist es, dass wir nicht wissen, wie das was kommen wird, wirklich aussieht, die Sorglosigkeit unserer Jugend wäre sonst unwiederruflich dahin. Wir gleichen in unserer Kindheit «unschuldigen Delinquenten, die zwar nicht zum Tode, hingegen zum Leben verurteilt sind, jedoch den Inhalt ihres Urteils noch nicht vernommen

haben» (V, 311-12). Und doch wünscht jeder sich ein hohes Alter, in der vagen Hoffnung, dass der morgige Tag ihn für die Leiden des heutigen entschädigen werde. «Sehr zu beneiden ist Niemand, sehr zu beklagen Unzählige,» denn die Welt ist nichts anderes als eine Hölle, darin die Menschen einerseits die gequälten Seelen, andererseits aber die Teufel darstellen (V, 313).

Freilich könnte man versucht sein, unser Leben das eigentlich «als eine unnützerweise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts» aufzufassen ist, bei Betrachtung der einzelnen Akte, aus denen es sich zusammensetzt, für ein Lustspiel zu halten, muten uns doch die Unfälle jeder Stunde, die Plagen des Alltags, das Wünschen und Fürchten der Woche, wie lauter Komödienscenen an. Betrachtet man dagegen dieses gleiche Leben, gewissermassen aus der Vogelperspektive, und lässt man den Gesamteindruck auf sich wirken, so wird es zu einem grossen Trauerspiel (Nachl. IV, 199).

Aus der Weltgeschichte lernen wir, wie das Leben der Völker sich in stetem Kampfe unter Kriegen und Revolutionen abspielt. Genau so ist das Leben des einzelnen Individuums ein steter Kampf mit seinesgleichen, um die eigene Existenz zu behaupten (V, 304). Der bellum omnium contra omnes, in der Form des Kampfes ums Dasein, entsprungen aus der Angst für das eigene Leben, ist der deutlichste und furchtbarste Ausdruck des Willens zum Leben. Aber selbst wem es gelingt einen Platz zu behaupten und wer sich vor aller Not gesichert weiss, kann seines Sieges doch nicht froh werden, denn ihn erwartet sogleich eine furchtbare Leere und Langeweile, gegen die zu kämpfen fast noch mehr Qual verursacht. Und welch entsetzlichen Leiden steht überdies noch das Leben eines jeden allzeit offen. Wie häufig steigern diese Qualen sich bis zu einem Grade, dass der Tod, der sonst so scheu gemiedene, nun wünschenswert erscheint und freiwillig aufgesucht wird. Wenn dem so Gequälten aber auch diese letzte Ausflucht versagt wird und er den grausamsten Martern ohne Rettung überlassen bleibt, dann ruft er eine ausserweltliche Macht um Befreiung an, vergebens, es gibt keine, er bleibt ohne Gnade dem Schicksal preisgegeben. «Aber diese Rettungslosigkeit ist eben nur der Spiegel der *Unbezwinglichkeit des Willens*, dessen Erscheinung der Mensch ist.» Die einzige Möglichkeit einer Erlösung vom Leiden bleibt für den Menschen die Verneinung eben dieses Willens, denn dann können selbst die

grässlichsten Martern keine eigentliche Gewalt mehr haben, wie uns das Beispiel der Märtyrer zeigt (Nachl. IV, 201). «Dass wir überhaupt *wollen* ist unser Unglück: auf das *was* wir wollen, kommt es gar nicht an»; und weil wir nie aufhören zu wollen, ist das Leben «ein dauernder Jammer; denn es ist eben nur die Erscheinung des Wollens, das objektivierte Wollen» (Nachl. IV, 197).

So erblicken wir in der Welt einerseits das sichere Fortschreiten des Intellekts zu seinem Ziele, der Selbsterkenntnis; anderseits im wütenden Kampfe der Individuen um die Erhaltung ihres Lebens, in Geburt und Tod, das rast- und zwecklose Treiben des (blinden) Willens. — Wie der Intellekt nur stets darauf bedacht ist, die Welt zu vervollkommnen, um sie endlich durch die Erkenntnis ganz aufheben zu können; so ist das Geschäft des Willens das blosse Erhalten der Welt, denn «der Natur liegt bloss unser *Dasein*, nicht unser *Wohlsein* am Herzen» (Nachl. IV, 207).

Schopenhauer wird nicht müde, stets von neuem auf diesen schon in der Willenslehre ausführlich behandelten Punkt hinzuweisen und ebenso, in Verbindung damit, die wahre Erkenntnis als den alleinigen Heilsweg zu betonen. Wie verhält sich aber nun diese Erkenntnis zum Leiden, ist sie an sich schmerzlos? Sie muss es sein, da ja der Schmerz nur den Willen, in dessen Hinderung oder Durchkreuzung sein Wesen besteht, trifft. Anderseits wieder muss die Hemmung des Willens von Erkenntnis begleitet sein, um als Schmerz empfunden zu werden, was sich bei psychischen Schmerzen ja von selbst versteht, bei denen es auch klar ist, dass durch die Steigerung der Erkenntnis die Qual in dem gleichen Masse zunimmt. Schopenhauer drückt dieses Verhältnis sehr plastisch aus, wenn er sagt: «Der Wille ist die Saite, seine Durchkreuzung oder Hinderung deren Vibration, die Erkenntnis der Resonanzboden, der Schmerz ist der Ton» (V, 310-11).

Die Lehre von der Nichtigkeit des Daseins hat uns gezeigt, dass jeder Genuss etwas nur Negatives bedeutet, während das allein Positive der Schmerz bleibt. Daher ist auch das Glück eines bestimmten Lebenslaufes nicht nach dessen scheinbaren Freuden und Genüssen zu beurteilen, sondern vielmehr nach der Abwesenheit der Leiden, als des allein Positiven. Dann aber muss das Schicksal der Tiere im Gegensatz zu dem der Menschen beneidenswert erscheinen, denn das Tier ist viel mehr durch das blosse Dasein befriedigt, während es von der Qual der Sorge und Besorgnis

frei bleibt. Freilich entbehrt es anderseits auch die eigentliche Hoffnung, «jene Anticipation einer freudigen Zukunft durch die Gedanken, nebst der diese begleitenden, von der Einbildungskraft hinzugegebenen beseligenden Phantasmagorie, dieser Quelle unserer meisten und grössten Freude und Genüsse» (V, 308-09).

Der menschliche Gesichtskreis umfasst das ganze Leben, ja geht sogar darüber hinaus, das Tier dagegen geniesst, was ihm der Augenblick bietet ganz und unvermindert, ohne die *uns* stets bedrückende *Reflexion*, es ist «die verkörperte Gegenwart» (V, 309).

Der Schopenhauersche Pessimismus gipfelt in dem Gedanken, dass das Nichtsein der Welt besser sei als die Existenz auch nur jeder denkbaren Welt. Warum? Weil ihrem Wesen das Leiden unablöslich verbunden ist. Daher ist die Welt, wie wir sie kennen, die denkbar schlechteste.

Das Leiden der Welt wird nun für Schopenhauer nicht mehr allein durch das menschliche Wollen und Handeln verursacht, die Wurzel des Uebels liegt viel tiefer, sie ist jetzt bis auf den metaphysischen Kern alles Lebens zurückzuführen. Schopenhauer ist ganz beherrscht von dem alten indischen Gedanken, dass jedes Menschenlos ein nach Freude und Leid genau bestimmtes ist, dass die äussere, physische Weltordnung, eine innere, moralische zu ihrer Basis hat. Es herrscht eine heilige moralische Ordnung in dem ganzen Weltgetriebe, aber sie ist von furchtbarer Art. Der naturalistische Gedanke dass ein blinder und roher Willensdrang die Welt zu einer Folterkammer macht, tritt bei Schopenhauer nun zurück, jetzt ist es eine zeitlose, transcendente Schuld, die der Welt Unheil bewirkt.

Schon verschuldet kommen wir in diese Welt, und so ist es ganz in Ordnung, dass, um jene Schuld abzubüssen, unser Dasein so elend ausfällt und mit dem Tode gekrönt wird. «Die schwere *Sünde der Welt* ist es, welche das viele und grosse *Leiden der Welt* herbeiführt; wobei hier nicht der physisch empirische, sondern der metaphysische Zusammenhang gemeint ist (V, 315).»

Derselbe eine Weltwille ist es, der die Schmerzen des Lebens leidet und dieses Leben verschuldet hat, und dies ist auch, was die, von Schopenhauer so häufig angeführte «ewige Gerechtigkeit» im tiefsten Grunde besagen soll: dass der Wille, der in seiner Lebensbejahung einen ewigen Fehltritt begeht, auch an sich selber die Leiden des Lebens als Busse spürt.

Um zu zeigen, wie auch diese Spielart des Schopenhauerschen

Pessimismus ihre Wurzel in altindischen Anschauungen hat, seien hier noch einige seiner eigenen Bemerkungen aus dem II. Teil der «Parerga und Paralipomena», Kapitel XII, § 156 angeführt:

«Brahma bringt durch eine Art Sündenfall, oder Verirrung, die Welt hervor, bleibt aber dafür selbst darin, es abzubüssen, bis er sich daraus erlöst hat. — Sehr gut! — Im Buddhismus entsteht sie infolge einer, nach langer Ruhe eintretenden, unerklärlichen Trübung in der Himmelsklarheit des, durch Busse erlangten, seligen Zustandes Nirvana, also durch eine Art Fatalität, die aber doch im Grunde moralisch zu verstehen ist; wiewohl die Sache sogar im Physischen, durch das unerklärliche Entstehen so eines Urweltnebelstreifs, aus dem eine Sonne wird, ein genau entsprechendes Bild und Analogon hat. Danach aber wird sie, infolge moralischer Fehltritte, auch physisch gradweise schlechter und immer schlechter, bis sie die gegenwärtige traurige Gestalt angenommen hat. — Vortrefflich! (V, 313-14).»

Es sei uns gestattet, mit einigen Worten aus dem verdienstvollen Werke Volkelts — «Schopenhauer» — zu schliessen, mit dem wir uns eins wissen, wenn er sich über die herbe Weltanschauung unseres Philosophen, wie folgt, auslässt: «In der Tat: es tritt uns bei Schopenhauer in seiner Lehre von der Weltschuld eine altehrwürdige Weisheit, ein uraltes düsteres Ahnen der Menschheit entgegen. Und es fragt sich, ob der moderne Mensch im Rechte sei, wenn er darin nur Aberglaube und Mythologie erblickt; ob sich nicht vielmehr ein guter Sinn, wenn auch nicht gerade von der Form, wie Schopenhauer ihn fasste, darin verberge. Vielleicht liegen für den nicht naturwissenschaftlich abgeflachten Blick in dem Weltbilde genug und übergenug Aufforderungen zu der ahnenden Annahme, dass es in dem Weltgrunde so etwas wie einen tragischen Bruch gebe, dass die Wurzel des Daseins das Nichtseinsollende als Moment in sich enthalte».

4. Schopenhauers Lehre vom Tod.

Welch eine Entwicklung hätte der menschliche Geist genommen, wenn der Tod nicht am Ende aller unserer Leistungen und Betrachtungen stünde? Und hätte es überhaupt eine Entwicklung gegeben ohne dieses Ziel des Grabes, dem wir alle entgegenrennen

und das uns zwingt, jede Stunde aufs Beste zu nützen, unseren Geist wie eine Treibhauspflanze zu kultivieren und ihm rasch alle Früchte abzuringen, die die Möglichkeit haben, zu reifen? Dies hat Schopenhauer deutlich gefühlt, als er sagte, dass ohne den Tod auch schwerlich philosophiert werden würde (II, 542).

In der Tat, der Tod gehört ebenso zur Erscheinung des Willens, wie die Geburt. Beide sind dem Leben wesentlich, stellen sich in Individuen dar, welche vergehen und entstehen, sind die Pole der gesamten Lebenserscheinung (I, 360). Es sind Korrelate, die sich gegenseitig neutralisieren und aufheben. Die Natur kümmert sich nicht um das einzelne Individuum; die Gattung *allein* ist es, an der ihr liegt und auf deren Erhaltung sie ernstlich dringt (I, 361).

Schopenhauer sieht in der Gattung (Spezies) das Unvergängliche, Ewige. Dem widerspricht freilich die seit Darwin festgestellte Tatsache, dass, die Gattung etwas ebenso Vergängliches, der Evolution Unterworfenes ist, wie das Individuum. Ganze Tiergattungen sind von der Erde wieder verschwunden, alle aber in einer fortwährenden Umbildung begriffen. Was ist die Gattung? Sie ist ja nur ein aus der Menge der Individuen abstrahierter Begriff. In der Tat gibt Schopenhauer, für den der Darwinismus nichts als «platter Empirismus ist» (Briefe, Grisebach, S 384), an anderer Stelle (II, 565-67) auch zu, dass es nur dieser *Begriff* ist, den er für ewig hält. Nicht die und jene Gattung Hund ist ewig, sondern die abstrahierte Idee (Gattung) des Hundes ist ewig. «Darum also legte Plato den Ideen allein d. i. den Spezies, den Gattungen, ein eigentliches Sein bei, den Individuen nur ein rastloses Entstehen und Vergehen.» In diesem Sinne, sagt Schopenhauer, ist die Gattung ewiglich und der Tod kann sie nicht vernichten. Darum wirkt auch jeder Leichnam so melancholisch auf uns; er sagt uns aufs Deutlichste, dass diese Gestalt nicht die Idee, sondern bloss ihre Erscheinung war (Nachl. IV, 185). Wenn ich eine Fliege töte, so ist ganz klar, dass ich nicht das Ding an sich totgeschlagen habe, sondern bloss seine Erscheinung (Nachl. IV, 187). Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird. Wie dem Willen das Leben gewiss ist, so ist auch die Gegenwart die einzige Form des wirklichen Lebens, und den Tod fürchten, weil er uns das Leben entreisst, ist nicht klüger, als fürchten, man könne, wenn man oben auf der runden Erdkugel stehe, herabgleiten; es ist, als wollte die Sonne am Abend klagen, dass sie in ewige Nacht sinke (I, 366). Hingegen

kann, wer das Leben bejaht, aber die Qualen des Lebens verabscheut und vom Tode Befreiung seines harten Loses erhofft, durch den Selbstmord sich nicht retten (I, 471). Denn da dieser Selbstmord ja nur einer starken Willens*bejahung* entspringt und dem Willen zum Leben das Leben ewig gewiss ist, wird der Orkus nicht wirklich zum Hafen der Ruhe[1]. Das Individuum stirbt, aber die Sonne geht nicht unter. Schon deshalb ist der Selbstmord eine ebenso vergebliche wie törichte Handlung (I, 367). Jeder ist nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos und endlos. Als Ding an sich ist er der Wille, der in allem erscheint, und der Tod hebt die Täuschung auf, die sein Bewusstsein von dem der Uebrigen trennt, *dies ist die Fortdauer*. «Sein Nichtberührtwerden vom Tode, welches ihm nur als Ding an sich zukommt, fällt für die Erscheinung mit der Fortdauer der übrigen Aussenwelt zusammen.» Und an dieser Stelle weist Schopenhauer selbst auf die Aehnlichkeit seines Gedankenganges mit dem der Vedas eindringlich hin (I, 369).

Der Gedanke des Todes vergiftet indes dem vernünftigen Wesen durchaus nicht das Leben, weil sein Wille ja stets auf das Leben gerichtet ist, als gäbe es überhaupt keinen Tod; die Todesfurcht ergreift den Menschen erst, wenn er ihr ernstlich ins Auge sehen muss und dann sucht er dem Tod auf alle Weise zu entfliehen, weil er erkennt, *dass der Tod das zeitliche Ende seiner individuellen Erscheinung ist*. Und dies allein ist es, was wir am Tode fürchten (Nachl. IV, 179). Diese Todesfurcht teilt der Mensch mit dem Tiere: denn sie ist nichts als die Kehrseite des Willens zum Leben, der uns ja alle erfüllt. Dem Tier ist die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren; deshalb schützt es seine Brut, flieht vor Gefahr und sucht sich zu verbergen. Ebenso ist der Mensch: man kann ihm mit nichts Schlimmeren drohen, als mit dem Tod, der uns als schrecklichstes Uebel erscheint. Deshalb ist auch kein Schauspiel entsetzlicher als eine Hinrichtung. Ein solch zähes grenzenloses Hangen am Leben kann aber unmöglich aus der Vernunft entspringen; vor ihr erweist sich der objektive Wert des Lebens bald als ein sehr fraglicher; mindestens bleibt die Frage offen, ob das Nichtsein nicht vorzuziehen wäre (II, 545. 549). Vernunft und Erkenntnis wirken dem Willen zum Leben entgegen und helfen uns eben deshalb die Todesfurcht bekämpfen. Den Schmerz fürchten wir schon deshalb nicht, weil er ja — ein Gedankengang, den Schopenhauer

[1] Vgl. diese Arbeit S. 73 f.

hier Epikur nachbildet — diesseits des Lebens liegt und nach dem Tode kein Schmerz mehr verspürt wird (II, 548). Schmerz und Tod sind also zwei ganz verschiedene Uebel (I, 370). Nur das Tier lebt ohne eigentliche Kenntnis des Todes und deshalb geniesst das Tierindividuum auch die ganze Unvergänglichkeit der Gattung; es ist sich seiner nur als endlos bewusst (II, 543). Dieselbe Reflexion aber, die dem Menschen die schreckliche Erkenntnis des Todes gebracht hat, verhilft ihm auch zu metaphysischen Ansichten, deren das Tier weder fähig, noch bedürftig ist. Alle Religionen und philosophischen Systeme sind in der Hauptsache nichts als Gegengifte gegen die Gewissheit des Todes und diejenigen Systeme sind die besten, die den Menschen lehren, ruhigen Auges dem Tod entgegen zu sehen. Für Schopenhauer können dies nur der Brahmanismus und der Buddhismus sein, und wir können begreifen, dass und warum er sich mit Nachdruck gerade auf diese stützt.

Es ist wahr, am liebsten möchten wir mit Haut und Haar in die Unsterblichkeit eingehen, denn nichts fürchten wir so sehr, als die Zerstörung unseres individuellen Organismus. Aber weder trifft dies zu, noch kann von einer absoluten Vernichtung die Rede sein. Wer die Besorgnis hat, mit dem Tode möchte Alles aus sein, ist dem zu vergleichen, der im Traume dächte, es gäbe bloss Träume ohne einen Traumenden (II, 578), der hält sich für ein belebtes Nichts, denn vor 30 Jahren war er nichts und über 30 Jahren ist er wieder nichts (V, 280). In der Sprache der Natur bedeutet Tod allerdings Vernichtung. «Und dass es mit dem Tode Ernst sei, lasse sich schon daraus entnehmen, dass es mit dem Leben, wie es jeder weiss, kein Spass ist. Wir müssen wohl nichts Besseres, als diese beiden wert sein.» Aber das Nichtsein für ein Uebel zu halten, ist eine Absurdität. Denn dieses Nichtsein nach dem Tode ist durch nichts verschieden von dem Nichtsein vor unserer Geburt, und wenn uns dieses nicht mehr beklagenswert dünkt, darf uns auch jenes nicht schrecklich scheinen (II, 546/47, V, 277). «Die Unendlichkeit à parte post ohne mich kann so wenig schrecklich sein, als die Unendlichkeit à parte ante ohne mich; indem beide durch nichts sich unterscheiden, als durch die Dazwischenkunft eines ephemeren Lebenstraumes» — ein Gedanke, bei welchem Schopenhauer sich wieder der Buddhisten erinnert (II, 548).

Der Tod ist nicht der gänzliche Untergang des Menschen. Es ist nur das Individuum, das untergeht (V, 288). Ebensowenig wie

man vom stillstehenden Spinnrad auf den Tod der Spinnerin schliessen kann, ebenso darf man nicht schliessen, weil das organische Leben aufgehört hat, sei auch die bisher aktuierende Kraft zu Nichts geworden (II, 553). Das Aufhören des Lebens bedeutet nicht die Vernichtung des belebenden Prinzips. «Weil der kräftige Arm, der, vor dreitausend Jahren den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher, bei fernerem Nachdenken, auch nicht annehmen, dass die Kraft, welche heute den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existieren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, dass die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuierte, dieselbe sei, welche in dem jetzt blühenden tätig ist: ja, dieser ist fast unabweisbar.»

Aber nicht nur das belebende Prinzip ist unvergänglich, auch die Materie ist unzerstörbar. Ewig lebt die Materie. Und dass der Tod selbst über die Materie keine Macht hat, sagt uns zugleich, dass wir einer gewissen Unvergänglichkeit uns sicher getrösten dürfen. Und dies ist vielleicht der Gedanke, der latent in allen Menschen schlummert und der aus allen Mythen und Kulten der Völker spricht. Es ist der gesunde Glaube, dass es nichts Totes unter der Sonne gibt, und dass die Erde ewig und ununterbrochen schafft und webt. Wir sind vom Staube gekommen und kehren zu ihm zurück, sagt der Prediger, aber er sagt uns nicht, was eben dieser Staub ist und welches Mysterium ihn einhüllt. Er sagt uns nicht, dass der Staub, im Wasser aufgelöst, als Kristall anschiessen, als Metall glänzen und dann elektrische Funken sprühen wird, die mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äussern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reduziert; ja, sie wird sich von selbst zu Pflanze und Tier gestalten und aus ihrem geheimnisvollen Schoss jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust wir in unserer Beschränktheit so ängstlich besorgt sind (II, 554).

Wir waren von der Todesfurcht ausgegangen, die jedes Individuum erfüllt und haben bereits oben angedeutet, dass die Natur dem Individuum gegenüber vollkommen fühllos bleibt. Die Natur — sagt Schopenhauer — spricht wie Krischna im Bhagavad-Gita. Sie gibt Mensch und Tier allen Zufällen preis (II, 706-07). Eine kleine Wendung meines Fusses, und ich habe über Leben und Tod des

Wurmes entscheiden, der sich am Wege krümmt. Ein Augenblick des Aergers über die Fliege, die mich störend umsummt, und ich töte sie. Ein Druck auf den Hahn meines Gewehrs und der Vogel, der eben in den Himmel fliegen möchte, fällt leblos herab. Ich werde nicht sentimental, wenn das Huhn sein Leben für mich lassen muss und ich mache mir kein Gewissen daraus, den Ochsen zur Schlachtbank zu führen. Könnte er philosophieren, was würde das Ende seiner Betrachtungen sein? Würde er von Bestimmung reden oder von Zufall? So gesehen, gleichen wir selber einer Herde, die auf der Wiese spielt, während der Metzger schon Auslese unter uns hält. Arglos geht alles Lebendige unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick sein Dasein bedrohen. Die Natur, die sich in keinem Falle beeilt, die Individuen zu schützen, scheint zu sagen, dass ihr die Vernichtung der Individuen höchst gleichgiltig ist. Sie ist deswegen noch nicht schlecht, ebensowenig wie sie gut ist. Unsere Gebete machen sie aber nicht gütiger, und unsere Flüche und Verwünschungen können ihr nichts anhaben. Sie verdient trotzdem den Namen der Allmutter, denn sie weiss, das die Millionen Kinder, die sie geboren, ihr nie gänzlich verloren gehen, sondern immer wieder in ihren Schoss zurückfallen (II. 555-56).

Die tiefe Ueberzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod hängt durchaus mit dem Bewusstsein unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit zusammen. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, wenn er sich auch als anfanglos ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen meint, er sei aus Nichts geworden, muss annehmen, dass er auch wieder zu Nichts werde; denn dass eine Ewigkeit verflossen wäre, ehe er war und eine zweite begonnen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu sein, ist ein monströser Gedanke. Folglich kann jeder sich nur insofern als *unsterblich* denken, als er sich auch als ungeboren denkt (II. 572). Hierin sind nur der Brahmanismus und der Buddhismus konsequent, welche nicht nur eine Fortdauer nach dem Tode annehmen, sondern auch ein Dasein vor der Geburt, dessen Verschuldung abzubüssen dieses Leben da ist (II. 573). *Könnte der Mensch jemals nicht sein, so wäre er schon jetzt nicht.* Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vergänge, verbürgt, *dass, was existiert, notwendig existiert* (II. 575-76). Freilich Unsterblichkeit der *Individualität* verlangen, heisst: einen Irrtum ins Unendliche «perpetuieren» wollen.

Denn jede Individualität ist im Grunde genommen ein Irrtum, «etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche **Zweck des Lebens ist**» (II, 577).

Alle Philosophen begingen den Irrtum, den *Intellekt* für unzerstörbar und ewig zu halten, während es ausschliesslich der *Wille* ist, dem diese Ursprünglichkeit zukommt. Der Wille ist der Kern der ganzen Erscheinung (II, 582). Mit dem Tode geht zwar das Bewusstsein verloren, nicht aber das, was das Bewusstsein hervorbrachte. Und dies ist der Wille. Aus ihm entspringt, wie wir bereits gesagt haben, auch die Todesfurcht. «Wie wir in das Leben hineingelockt werden durch den ganz illusorischen Trieb zur Wollust, so werden wir darin festgehalten durch die gewiss ebenso illusorische Furcht vor dem Tode. Beides entspringt unmittelbar aus dem Willen, der an sich erkenntnislos ist (II, 585).» Dasjenige nun, was in uns den Tod fürchtet, der Wille, kann ja gar nicht vom Tode getroffen werden. Was getroffen wird, ist nur der *Intellekt*, der gegen Sein und Nichtsein gleichgiltig ist. Es wäre freilich allerliebst, wenn mit dem Tode der Intellekt nicht unterginge, dann könnte man das Griechische, das man in dieser Welt mühsam gelernt hat, ganz fertig in die andere mitbringen (V, 283). Mit dem Gehirn geht der Intellekt, und mit diesem die objektive Welt, seine Vorstellung, unter (V, 282, 288). Dass in anderen Gehirnen, nach wie vor, eine ähnliche Welt lebt und webt, ist in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgiltig (II, 588). Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen, als Ding an sich, der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch dasselbe Treiben und Leiden, ohne wahren Gewinn fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe (V, 288. Nachl. IV, 178). Er wirft sie ab und tritt durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem anderen Intellekt ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf (II, 589). La mort, mon cher, n'est autre chose qu'un changement de décoration (Nachl. IV, 184).

Der Tod ist die «grosse Zurechtweisung», welche der Wille zum Leben, der Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält. Der Tod sagt: Du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hätte sein sollen, darum musst Du sterben, um ihn auszulöschen (II, 596. Ueberdies ist der Tod auch die «grosse Gelegenheit» nicht mehr Ich zu sein (V, 292), d. h. der Wille, der, solange er im Menschen wirkt, durch tausend Dinge gebunden ist, wird im Tode erst wieder

frei, eine Anschauung, die in den Vedas häufig wiederkehrt (II, 598). Willig und gern sterben ist das Vorrecht des Resignierten, dessen, der den Willen zum Leben verneint. Denn nur er will *wirklich* und nicht scheinbar sterben; ihn verlangt nicht nach einer Fortdauer seiner Person. Was er dafür empfängt, ist eben das Nirvana der Buddhisten.

Unter dem Nirvana versteht Schopenhauer nicht etwa ein nihil negativum, sondern ein nihil privativum. Wer ganz in dieser Welt aufgeht, dem bedeutet das Nirvana nichts, wer ganz in dem Nirvana aufgeht, dem bedeutet diese Welt nichts. «Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber das, was sich gegen dieses Zerfliessen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Dass wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter als ein anderer Ausdruck davon, dass wir so sehr das Leben wollen und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn. — Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille zur vollen Selbsterkenntnis gelangte, sich in allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen, abwarten, so zeigt sich uns statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren blosser Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist; nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden» (I, 526).

In den neuen Paralipomena hat Schopenhauer seine Gedanken über den Tod noch einmal an einer Reihe poetischer Bilder illustriert. Man wird von der schlagenden Beweiskraft dieser Beispiele, die das, was Schopenhauer darstellen will, prägnanter, knapper und präziser ausdrücken, als es in seiner Hauptabhandlung geschieht, geradezu verblüfft, wie wir denn überhaupt nicht anstehen, die Schopenhauerschen Paralipomena zu dem Bedeutendsten zu rechnen, was er geschrieben hat.[1]

[1] Leo Berg, Neue Essays. Leipzig 1901. S. 200 ff.

5. Schopenhauers Lehre von der Seelenwanderung.

All unser Wissen von der Natur, sobald von dem Ganzen und von dem Innern derselben die Rede ist, ist doch nur ein Ahnen, Raten und Erraten, Vermuten, Suchen und immer von neuem Versuchen, ob es uns nicht endlich gelingen möchte, das Geheimnis des Lebens zu entschleiern, und den wunderbaren Proteus wissenschaftlich zu ergreifen und zu fesseln, oder auch die sibyllinischen Inschriften auf allen diesen übereinander gehäuften Reihen und Schichten von Gräbern, aus welchen der grosse Körper der nie alternden Natur besteht, vollständiger als bisher zu entziffern, und so etwa den Schlüssel aufzufinden, um das bei weitem grössere und grösste aller Rätsel, das Rätsel des Todes, für das innere Verständnis zu erklären und zu entsiegeln.

Aber wie will man das erforschen, was jenseits unseres Lebens liegt? Wer will sich unterfangen, zu sagen, nach dem Tode harre unser die Unsterblichkeit, harre unser dies oder das? Und wo ist der, der den sicheren Trost hat, dass wir uns drüben wieder so finden, wie wir uns eben im Spiegel sehen?

Es scheint, als habe Schopenhauer uns diesen Trost gewähren wollen. Die abgrundtiefen Blicke, die er manchmal in das Herz der Natur und in die Seele des Menschen zu werfen vermag, haben ihm nicht nur offenbart, dass «hinter unserem Dasein nämlich etwas anderes steckt, welches uns erst dadurch zugänglich wird, dass wir die Welt abschütteln», es scheint sogar, als habe er jenes nie betretene Reich im Geiste durchwandert, um uns Kunde davon zu bringen. Aber das *nie betretene?* Nach Schopenhauer haben wir es *alle* schon durchpilgert: «Daher also, aus dem Orkus, kommt alles, und dort ist schon jedes gewesen, das jetzt Leben hat; — wären wir nur fähig, den Taschenspielerstreich zu begreifen, vermöge dessen das geschieht, dann wäre alles klar» IV, 554). Und an anderer Stelle (II, 592): «Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und geniesst es als ein Geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind *ein* Wesen. Die Brücke zwischen Beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines grossen Rätsels.»

Hat Schopenhauer diese Brücke gefunden? Wenn Leben und Sterben von den geringsten Zufällen abhängig sind, Tier und Pflanze heute entstehen und morgen vergehen, Geburt und Tod in schnellem Wechsel folgen, während dem so sehr viel tiefer stehenden Unorganischen eine ungleich längere Dauer gesichert ist, dann folgt hieraus, dass diese Ordnung der Dinge nur ein oberflächliches Phänomen sein kann, dass ein solches Vergehen und Entstehen keineswegs an die Wurzel der Dinge greifen kann und dass das *innere Wesen der Dinge* trotzdem ungestört fortbesteht (II, 556 57). «Denn dass, während das Unvollkommenste, das Niedrigste, das Unorganische, unangefochten fortdauert, gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren unendlich komplizierten und unbegreiflich kunstvollen Organisationen, stets von Grund aus neu entstehen und nach einer Spanne Zeit absolut zu nichts werden sollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Dasein tretenden, ihres Gleichen, Platz zu machen — dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, dass es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge sein kann, vielmehr bloss eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unseres Intellekts bedingtes Phänomen».

Wenn ich ein Tier töte, so ist es undenkbar, dass die Urkraft, die sich noch einen Augenblick vorher in voller Energie und Lebenslust darstellte, durch meine Handlung zu Nichts geworden sein sollte. Andererseits können die Millionen Tiere, die jeden Augenblick voll Kraft und Streben ins Dasein treten, nimmermehr vor dem Zeugungsakte gar nichts gewesen sein und von nichts zu einem absoluten Anfang gelangt sein (II, 558. V, 284). Sehe ich also Eines sich meinem Blicke entziehen, ohne dass ich je erfahre, wohin es gehe, und ein Anderes hervortreten, ohne dass ich je erfahre, woher es komme, sind beide dazu noch in Gestalt, Wesen und Charakter gleich und nur in Materie anders, die jedoch während des Daseins auch fortwährend erneuert wird, *so liegt die Annahme, dass das, was verschwindet und das, was an seine Stelle tritt, ein und dasselbe Wesen sei*, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erinnerung der Form erfahren hat, so nahe, dass es schwer ist, nicht darauf zu kommen (II, 559).

«Die Sorgfalt, mit der das Insekt eine Zelle, oder Grube, oder Nest bereitet, sein Ei hineinlegt, nebst Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig stirbt — gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Mensch am Abend sein Kleid

und sein Frühstück für den kommenden Morgen bereit legt und dann ruhig schlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht Statt haben, wenn nicht, an sich und seinem wahren Wesen nach, das im Herbste sterbende Insekt mit dem im Frühling auskriechenden ebensowohl identisch wäre, wie der sich schlafen legende Mensch mit dem aufstehenden» (II, 560).

Was stirbt geht dahin, wo alles Leben herkommt und auch das seine (V, 285). Was ist also das Nichts, vor dessen Schlund wir uns so fürchten? «Ob die Fliege, die jetzt um mich summt, am Abend einschläft und morgen wieder summt, oder ob sie am Abend stirbt, und im Frühjahr, aus ihrem Ei entstanden, eine andere Fliege summt, das ist an sich dieselbe Sache; daher aber ist die Erkenntnis, die solches als zwei grundverschiedene Dinge darstellt, keine unbedingte, sondern eine relative, eine Erkenntnis der Erscheinung, nicht des Dinges an sich. Die Fliege ist am Morgen wieder da; sie ist auch im Frühjahr wieder da. Was unterscheidet für sie den Winter von der Nacht?» (II, 561).

Alles, was da sein *will*, ist wirklich fortwährend und endlos da. Die schon tausendmal genossenen Kirschen haben wir jeden Sommer wieder vor uns; auch die Völker stehen als unsterbliche Individuen da; sie wechseln nur die Namen, aber ihre Instinkte und Ziele, ihre Freuden und Leiden sind immer dieselben. Jetzt versteht man auch das Paradoxe in der eleatischen Lehre, dass es weder Entstehen noch Vergehen gibt, sondern dass das Ganze unbeweglich feststehe (II, 564). Hieraus entsprang auch die christliche Lehre der Wiedergeburt aller Dinge; die der Hindu von der sich stets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma (II, 575).

Nichts von allem, was da stirbt, stirbt für immer; aber auch keines, das geboren wird, empfängt ein von Grund aus neues Dasein (V, 285). Der Verstorbene fällt in den Schoss der Natur zurück; aber ein Keim von ihm bleibt übrig, aus dem sich ein neues Leben entfaltet, das ins Dasein tritt, ohne über seine Herkunft oder Wesensart etwas zu wissen. *Dies ist das Mysterium der Palingenesie*, von dem uns nur offenbar wird, dass alle augenblicklich lebenden Wesen den Kern aller künftigen enthalten, so dass alle künftigen gewissermassen also auch jetzt schon vorhanden sind. Damit sie aber ins Leben treten können, ist es nötig, dass ihre Träger sterben. Ich könnte nicht da sein, wenn nicht alle meiner Gattung, welche vor mir waren, gestorben wären. Auf der Bühne des Lebens wech-

sein nur Stück und Maske; die Schauspieler bleiben stets dieselben. Und hier kehrt bei Schopenhauer fast wörtlich der Gedankengang des Eudemos wieder (vgl. S. 38 dieser Arbeit): «Wir sitzen zusammen und reden und regen einander auf und die Augen leuchten und die Stimmen werden schallender: ganz ebenso haben *Andere* gesessen vor tausend Jahren: es war das Selbe, und es waren *die Selben:* ebenso wird es sein über tausend Jahre» (V, 285).

Schopenhauer unterscheidet also zwei verschiedene Vorstellungsarten der Seelenwanderung, eine exoterische oder populäre, d. i. die *Metempsychose*, und eine esoterische oder metaphysische, d. i. die *Palingenesie*. Die Metempsychose ist ein Uebergang «der gesamten sogenannten Seele in einen *anderen* Leib», die Palingenesie eine Zersetzung und intellektuelle Neubildung des Individuums mit Beharrung des alten Willens (V, 285-86). Unter der «gesamten sogenannten Seele» versteht Schopenhauer die Vereinigung von Wille und Intellekt, welche nach der Metempsychosenlehre wandern. Das Individuum stirbt und wird nach dem Grade seiner moralischen Beschaffenheit und Schuld in anderen Leibern *wiedergeboren*, immer begleitet von *seinem* Intellekt und der Erinnerung an *seine* früheren Zustände. Hierin ist insofern ein Widerspruch, als der Intellekt, der so eng mit seinem Leibe zusammenhängt, nicht in *verschiedenen* Leibern wiedererscheinen und trotzdem bleiben könnte, was er ist. Die endlose Fortdauer des Individuums, begleitet von demselben Intellekt, denselben Erinnerungen, *müsste auch denselben Leib* behalten und also zu einer Existenz des Ahasver führen.

Anders die Palingenesie. Das Individuum stirbt und kehrt *nie* wieder, unzerstörbar und bleibend ist nur das Ding an sich, der Wille zum Leben, solange er sich selbst bejaht. Wie sich der Schlaf zum Individuum verhält, so verhält sich der Tod zur Gattung, zum Lebenswillen, diesem Kerne alles Daseins (II, 559-60. V, 285). Der Todesschlaf ist die Lethe, worin der ausgelebte Intellekt mit allen seinen Erinnerungen untergeht, um nie wiedererzuerwachen (V, 288). Aber dem Willen zum Leben, so lange er sich bejaht, ist das Leben und die Gegenwart gewiss, ein neues Leben und ein neuer, frischer Intellekt. Wir werden ohne die Erinnerungen an unsere früheren Zustände in dieser Welt wiedererscheinen als andere oder in anderen Individuen; wir werden einander auch wiedersehen, aber nicht in einer anderen Welt, sondern in dieser. Die Personen, welche mit uns gelebt haben, werden auch mit uns wiedergeboren werden und

hieraus erklären sich vielleicht dunkle Sympathien und Antipathien, die von ungewissen Ahnungen begleitet sind (II, 593 ff.). Buddha allein soll sich an die eigenen früheren Geburten, wie auch an die der anderen auf das deutlichste erinnern. Demnach sind die Geburten *physische* Wiedergeburten, die das *Ableben* der Individuen zu ihrer Voraussetzung haben. Trotzdem herrscht zwischen dem Tode der vorhandenen und den Geburten neuer Individuen ein geheimnisvoller Zusammenhang, ohne allen bisher erkennbaren Causalnexus. Denn je mehr Individuen sterben, um so mehr werden geboren. Verheerende Seuchen gehen mit grösser Fruchtbarkeit Hand in Hand, wie es z. B. im 14. Jahrhundert der Fall war, als der schwarze Tod umging. «Hier tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das *Metaphysische* als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf» (II, 592).

Wir sehen also, dass Schopenhauer die palingenetische Form der Seelenwanderung bejaht (II, 591), ja, dass sie einen wesentlichen Teil seiner ganzen metaphysischen Lehre ausmacht. Seine Lehre von der Unsterblichkeit und der endlosen Fortdauer des individuellen Lebens steht und fällt mit der Palingenesie.

Die lebendige Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit, die tiefste der Wahrheiten, die in der Wesenseinheit aller Erscheinungen besteht, erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität und das Prinzip ihrer Möglichkeit; dies wird der Mehrzahl der Menschen aber stets unmöglich bleiben und darum haben die indischen Weisen in der Volksreligion den Mythos der Seelenwanderung mitgeteilt und auf ihn hingewiesen, der in der Tat der tiefste und wahrste aller Mythen ist (Nachl. IV, 241. 253). Die Strafe der zeitlichen Gerechtigkeit war wohl abschreckend aber nicht *vergeltend*, wie die der ewigen Gerechtigkeit. Das Thema der mythischen Darstellung der ewigen Gerechtigkeit heisst nicht: «das *bist* Du!» sondern: «das *wirst* Du sein!» Die Leiden, welche du jetzt verursacht hast, wirst du künftig erdulden; jetzt bist du der Quäler, künftig wirst du der Gequälte sein. Was du verbrochen hast, sollst du büssen: dieselben Leiden, die du verhängt hast, sollst du erdulden. Der Tierquäler wird in der Gestalt des gequälten Tieres wiedererscheinen (I, 457. II, 707).

Die ewige Gerechtigkeit übt aber auch eine *belohnende* Vergeltung. Der Böse wird nach dem Grade seiner Schuld als Paria, Tschandala, Aussätziger, als Krokodil wiederkommen: der Gute

nach dem Masse seiner Lauterkeit als Brahmane, Weiser, Heiliger, der absolut Wahrhafte, dessen Mund sich mit keiner Lüge befleckt hat, soll Nirvana erlangen, einen Zustand, in welchem es vier Dinge nicht gibt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod (I, 458-59).

Der Schauplatz der Seelenwanderung ist die wirkliche Welt, ihr Thema die ewige Gerechtigkeit, ihr Zweck die Willensläuterung, bis derjenige Grad der Reinheit erreicht ist, welcher den Willen zum Leben verneint und Nirvana zur Folge hat.

C. Kritik.

Nach unserer Darstellung repräsentiert sich die Seelenwanderungslehre Schopenhauers fast durchweg als eine Synthesis brahmanistischer und buddhistischer Anschauungen, die in seinem System zu einer höheren Einheit verschmolzen sind. Selbst in der Lehre vom Willen als Ding an sich fliessen ebenfalls vedantistische und buddhistische Vorstellungsweisen zusammen: ja, wir sahen sogar schon in den Rig-Veden (Seite 15 dieser Abhandlung) den Schopenhauerschen Willen embryonal auftauchen, wo er als das Urprinzip des schöpferischen Aktes waltet. Insbesondere haben wir in der Einleitung zur Darstellung der indischen Seelenwanderungslehre (S. 5—8 dieser Arbeit) gezeigt, wie sehr Schopenhauer auf die Verwandtschaft seiner Lehre mit der indischen pocht, und in den Abschnitten über Schopenhauers Willenslehre in Beziehung auf die Seelenwanderung, über seine Lehre von der Nichtigkeit des Daseins, dem Leiden der Welt, dem Tod und der Seelenwanderung haben wir immer mit Absicht gerade diejenigen Stellen hervor, wo Schopenhauers Gedanken die indische Gedankenwelt umkreisen und auch gern bei ihr verweilen.

Schreibt Schopenhauer also 1813 «Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in einem sein soll», so versteht er unter dieser Metaphysik ein wesentlich brahmanisches, unter der Ethik ein buddhistisches Element. Seine Metaphysik ist die pantheistische Identitätslehre des Vedânta, seine Ethik «die Vernichtung des Durstes», die Buddha lehrt.

Vergleicht man den Idealismus Schopenhauers mit dem des Buddhismus und des Brahmanismus, so fällt zunächst die Aehnlichkeit der Leitgedanken in der Begründung auf. Der Beweis, der den Idealismus aus der Beschaffenheit des menschlichen Intellekts erklärt, der nur Erscheinungen in sich aufnehmen kann, dem das Nichtwissen angeboren ist, trägt den vedantistischen Charakter, der metaphysische Beweis ist buddhistisch. Dem Buddhismus ist jede Erschei-

nung nichts als blosse Erscheinung: Maja, Trug, Illusion; ein Ding ohne realen Inhalt: sein Standpunkt ist absoluter Idealismus. Schopenhauer baut aber, ebenso wie der Vedânta, seinen Idealismus auf dem realen Untergrunde eines Ding-an-sich auf. die Welt ist allerdings nur Erscheinung, Maja, Trug, sogar Betrug, doch ist sie die Erscheinung der einzig möglichen Realität. Dieses Ding-an-sich, das gleichsam als motorische Kraft allen Erscheinungen der Aussenwelt zu Grunde liegt, ist der Wille. Dieser Wille ist ursprünglich blind und unbewusst, ein finsterer und dumpfer Drang. Hieraus folgert aber, dass der Intellekt nur ein zufällig Hinzugekommenes ist, ein Accidens, das erst auf den oberen Stufen der Willensobjektivationen eintritt. Er ist also sekundärer Natur, mehr noch, er ist nach physiologischen Gesetzen an das Gehirn gebunden, das Gehirn an den Körper, so dass der Intellekt eigentlich ganz untergeordneter Art ist. Dann sind notwendigerweise aber auch die Formen des Intellekts, Zeit, Raum und Kausalität, relativ. Und sind sie dies wirklich, so kann dem Inhalt dieser Formen, der Anschauung der Aussenwelt, kein absolutes und unabhängiges Dasein zugesprochen werden. So sehen wir, wie aus dem metaphysischen Grundgedanken, dass der Wille das Ding-an-sich sei, der Phänomenalismus sich als konsequente Folge ergibt. Ganz so gestaltet sich dies Verhältnis im Brahmanismus. Von der unendlichen Höhe des Brahman aus gesehen, verschwindet die ganze Welt, die Schöpfung mit Einzelseele und Samsâra.

Der Pessimismus Schopenhauers schliesst sich an die buddhistische Religion an: er gipfelt in dem Gedanken, dass das Nichtsein der Welt besser sei, als die Existenz auch nur jeder denkbaren Welt. Denn der Welt ist das Leiden nun einmal unauflöslich verbunden. Deshalb ist die Welt, wie wir sie kennen, die denkbar schlechteste.

Alle Qualen der Welt sind auf Willensausserungen zurückzuführen; was dem Menschen auch immer zustossen mag, hat er selbst verschuldet; er ist der Schöpfer seiner eigenen Individualität. Die grösste Schuld des Menschen aber ist, dass er geboren ward. Und einmal ans Leben gefesselt, wird er es stets durch immer neues Streben, immer neue Taten bejahen. Diese beständige Affirmation des Lebens ist sein Karman, das ihn durch Sünde und Qual zu zahllosen Existenzen jagt. Der indische Begriff des Karman deckt sich demnach im Wesentlichen mit dem Begriff der «ewigen Gerechtigkeit» bei Schopenhauer. Nur was den Zeitpunkt betrifft, sind

die Ansichten verschieden. Die Inder verlegen die Sühne in ein künftiges Dasein. Schopenhauer lässt sie mit dem Zeitpunkt der Schuld direkt zusammenfallen.

Die Welt ist des Willens Spiegel: sie ist nur deshalb ein so grauenerregendes Pandämonium von Schuld und Uebel, weil der Wille ein verkehrter und unseliger ist. Die natürliche Weltbeschaffenheit wurzelt also bei Schopenhauer, wie in der indischen Philosophie, in einer moralischen.

Mit der Lehre vom Karman tritt die Seelenwanderung in enge Verbindung. Es ist sowohl das regulative als auch das motorische Prinzip der Wanderung. Keine Tat, selbst die moralisch beste nicht, kann zur Erlösung der Seele führen. Denn jede Tat ist endlich, und folglich auch ihr Lohn endlich. Das Karman setzt die Seele in Bewegung, erhält diese Bewegung und bestimmt ihr Richtung und Ziel. Die Lehre vom Karman sowohl als auch die von der Seelenwanderung sind mythische Einkleidungen für Schopenhauers «ewige Gerechtigkeit». Für Schopenhauer ist der Seelenwanderungsmythus ein Postulat der praktischen Vernunft, dessen hoher Wert darin liegt, dass er ein Surrogat jener grossen, dem plumpen Verstande unfassbaren Wahrheit ist, der Wahrheit von der ewigen Gerechtigkeit, nach der alle Leiden, die ein Mensch über Mensch oder Tier verhängt, von ihm selbst erlitten werden müssen. Der Quäler und der Gequälte sind eins. Um dies zu erkennen, ist eine vollkommene Erhebung über die Individualität und das Prinzip ihrer Möglichkeit erforderlich, eine Forderung, welcher die grosse Masse nicht nachkommen können wird. Deshalb wird die Wahrheit, selbst auf Kosten ihres prägnanten Ausdrucks, in den Mythus der Seelenwanderung gekleidet.

Schopenhauer hat richtig erkannt, dass die Seelenwanderungslehre im Brahmanismus in anderer Fassung auftritt als bei den Buddhisten. In erster Form nennt er sie Metempsychose, die letztere betitelt er, wie Lessing, Palingenesie.

Die brahmanische Metempsychosenlehre lässt sich in eine exoterische und esoterische Form scheiden, der Buddhismus jedoch nicht, wie Schopenhauer aber annimmt. Die Lehre der Palingenesie gilt für Alle, die ihre Zuflucht zu Buddha nehmen. Der Schopenhauersche Begriff der Palingenesie deckt sich indes, wie wir ausführten, auch nicht vollkommen mit der buddhistischen Seelenwanderungslehre. Dagegen ist seine Auffassung des Nirvana fast die gleiche wie im Buddhismus.

Ein absolutes Nichts gibt es bei Beiden nicht. «Kein König hat einen Rechner, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der das Wasser im grossen Ozean zu messen vermöchte, der sagen könnte: so viele Mass Wasser oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Massen Wasser sind darinnen» und so ist auch der Vollendete «frei davon, dass sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre; er ist tief, unermesslich, unergründlich wie der grosse Ozean. Dass der Vollendete jenseits des Todes ist, trifft nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes nicht ist, trifft auch nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes zugleich ist und nicht ist, trifft auch nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes weder ist noch nicht ist, trifft auch nicht zu.» Mit anderen Worten also: für den Buddhismus ist Nirvana ein unergründliches Mysterium. Ebenso abstrakt hat Schopenhauer den Begriff gefasst (vgl. S. 89 unserer Lehre vom Tod).

Was Buddha «Durst» nannte, bezeichnet Schopenhauer als «Bejahung des Willens zum Leben». Der «Durst» erzeugt das Karman, wodurch Wiedergeburt in endloser Folge sich an Wiedergeburt reiht. So muss der sich bejahende Wille auch beständig in neue Individuen eingehen. Wie Lebensbejahung mit Leiden untrennbar verbunden ist, weil der Wille zum Leben nie befriedigt werden kann, so beschwört auch der Wille das masslose Leiden herauf, das ja ein Durchkreuzen des Willens bedeutet. *Erlösung* vom Leiden ist nur möglich durch Aufhebung der Willensbejahung. Ein vollkommener Pessimismus, düster wie eine Jobiade, ist das Endergebnis dieser Gedankenreihe. Freilich fehlt es nicht an Antinomien und Antagonismen innerhalb des Schopenhauerschen Pessimismus, die schon Kuno Fischer in seinem Schopenhauerwerk hervorgehoben hat[1]. Aber mit jenen dort angeführten sind die Widersprüche noch nicht zu Ende. Zwar schreibt Schopenhauer im Hinblick auf die Darstellung und Kritik seiner Philosophie an Asher (12. November 1856): «Widerspruch einem Autor vorwerfen, heisst sagen, dass er ein Pinsel ist, der nicht weiss, was er redet. Daher soll man Widerspruch nie eher annehmen und behaupten, als bis gar keine Möglichkeit ist, die Sachen auszulegen. Mir ist oft meine strenge Konsequenz nachgerühmt worden» (Briefe, Grisebach S. 412 und 417). Und ähnlich an Becker: «Widersprüche aufzuzeigen, ist überhaupt die gemeinste und verrufenste Art, einen Autor zu widerlegen.»

[1] Kuno Fischer, l. c. S. 519.

Damit ist man für Schopenhauer, wenn man die kritische Sonde an ihn anlegt, natürlich von vornherein abgetan. Aber man muss Schopenhauer gleich hier auf den Widerspruch aufmerksam machen, dass *er* Fichte, Hegel u. a. gegenüber, sich selbst dieser «gemeinen und verrufenen Art», Widersprüche aufzuzeigen, durchaus nicht selten bedient hat, so dass er sich's schon gefallen lassen muss, wenn man ihn diesbezüglich zum Muster nimmt[1].

Denn — wie betont — an Widersprüchen fehlt es nicht in der Begründung des Pessimismus, und diese erklären sich leicht aus der typischen polemischen Natur Schopenhauers.

Fügt sich z. B. ein fremdes System seinem eigenen ein, stimmen *seine* Anschauungen mit denen irgend eines fremden Gedankenganges überein, so ist dieses System, dieser Gedanke über alles Lob erhaben; weicht er von seiner Anschauung ab, so wird er verworfen. Entdeckt er einen pessimistischen Vers in der Bibel, so wird die Bibel mit Freuden als ein Beweis mehr zitiert, sonst aber, wo sie optimistisch ist, wird sie verworfen. Judentum und Islamismus werden wegen ihres «verruchten Optimismus» mit den kräftigsten Epitetha belegt, der Islam sogar die schlechteste aller Religionen genannt (II, 712) — man beachte übrigens, wie gern und oft Schopenhauer im Superlativ spricht — die Griechen aber werden, *trotz* ihrer optimistischen Weltauffassung durchaus hochgehalten. Von starkem Einfluss sind sie freilich auch nur dort, wo sie *pessimistische* Gedankenwege wandeln oder wo sie, wie Pythagoras und Empedokles, ihm durch die Seelenwanderungslehren nahe stehen müssen oder endlich, wo sie ihm — wie Plato — zur Quelle werden, aus der man die wichtigsten Gedanken schöpft, wie etwa die Ideenlehre, die in der Schopenhauerschen Gattungsdefinition eine so grosse Rolle spielt.

Eine weitere Sonderbarkeit des Schopenhauerschen Geistes ist es: Gott zu verneinen oder ihn, wenn überhaupt ein göttliches Wesen existiert, als einen Teufel zu malen, dagegen bedingungslos an Geister zu glauben, an Tischrücken, Telepathie, Okkultismus und an alle naiven Formen des Spiritismus.

Es ist von Schopenhauer ferner sonderbar, anzunehmen, die Tierseelen könnten ein Reinigungsort für die strafbaren Menschenseelen bilden, *ohne zu bedenken, dass die Wanderung der Menschenseelen in Tierleiber schon deshalb keine Bestrafung sein kann, weil*

[1] Ebenda. S. 502-503.

innerhalb eines Tierlebes eine Reinigung undenkbar ist, und weil ja die Erinnerung und die Ichheit, das Bewusstsein der Sünde fehlt, die zum Gefühl der Strafe notwendig wären.

Widerspruchsvoll genug ist auch Schopenhauers Lehre von der Wiederkehr aller Dinge. Wir preisen einen Menschen, der achtzig Jahre alt geworden ist, und sehen es, wie Schopenhauer, als ein Glück, als eine besondere Vergünstigung der Natur an, möglichst alt zu werden. Wir preisen ihn wohl am Ende auch als einen, der dem Tode zwanzig Jahre abgerungen hat. Aber wenn hohes Alter eine Vergünstigung der Natur ist, dann sind die Steine, die unvollkommensten, niedrigsten, unorganischen Kinder der Natur, zugleich die am meisten begünstigten. Sie überdauern hunderttausende Jahre, aber das wundert uns nicht. Macht es ihr, weil sie hunderttausend Mal mehr Zeit braucht, den Stein zu bilden, mehr Arbeit, als alle die lebenden Wesen mit den unendlich komplizierten, variierbaren, kunstvollen Organisationen?

In Wirklichkeit heisst dies aber: die Frage auf den Kopf stellen. Gerade am Stein sieht man, wie unendlich langsam die Natur arbeitet, und dass sie infolgedessen wahrscheinlich Aeonen gebraucht hat, um bestimmte Organismen auf die Höhe der Entwicklung zu bringen. Sind diese Organismen aber einmal zerstört, so können sie auch nicht in kurzer Zeit wieder hergestellt werden; es würden vielmehr wieder Aeonen und wieder die günstigsten Zeitumstände nötig sein. Dies ist so selbstverständlich, dass man sich bass wundert, bei Schopenhauer zu lesen: «Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod die alte Welt grösstenteils entvölkert hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menschengeschlechte ein, und Zwillingsgeburten waren sehr häufig; *höchst seltsam war dabei der Umstand, dass keines der in dieser Zeit geborenen Kinder seine vollständigen Zähne bekam*, also die sich anstrengende Natur im einzelnen geizte» (II, 592). Das heisst, ohne es ins Lächerliche ziehen zu wollen, dass die Natur nicht auf so grosse Fruchtbarkeit vorbereitet war, dass sie gewissermassen von den Menschen überrumpelt wurde und nicht Zeit genug hatte, die Vorräte an Bein und Zahnschmelz, die ihr ausgegangen waren, zu ergänzen.

Und diese etwas phantastische aber konsequente Deutung sehen wir in der Tat auch von einem lebenden Dichter (Kurt Geucke, Nachtes) gegeben, der zu dieser Stelle bei Schopenhauer folgende Anmerkung macht: «Die Kinder bekamen die vollständigen Zähne

nicht, wahrscheinlich, weil der Verwesungsprozess, der sein Zersetzungswerk bekanntlich erst in einer Reihe von Jahren vollendet, noch nicht weit genug vorgeschritten war, um alle die Bestandteile, die zum Wiederaufbau der zu erneuernden Wesen notwendig waren, sofort wieder an den Kreislauf der Stoffe abgeben zu können, und daher die Natur gezwungen war, das Mangelnde gewissermassen aus ihren Reservevorräten zu schöpfen. Würde man den Verwesungsprozess durch Verbrennung sämtlicher Pestleichen künstlich beschleunigt haben, so wäre jene eigentümliche Erscheinung, die hier Schopenhauer nach seinem Gewährsmann berichtet, wahrscheinlich nicht eingetreten.»

Wie? Und das wäre die erhabene, unerschöpfliche Natur, die bei einem bischen Fruchtbarkeit gleich am Ende ihrer Kräfte angelangt ist?

Selbst ein Kind, dem man dieses burleske Bild der Menschentstehung geben würde, könnte entgegnen, dass die Natur dort, wo sie den Stoff für all die Zwillinge fand, auch noch den Stoff für die Zähne gefunden haben würde. Nein, so armselig ist die Natur nicht, und so eilig hat sie es auch nicht, um die Stoffe, die man ihr zurückgegeben, sofort wieder zu reorganisieren. Sie ist vielleicht eine Lumpenhändlerin, in deren Hand jeder Fetzen und Abfall einen neuen Wert bekommt und sie ist vielleicht der genialste Chemiker, der aus Staubatomen Wunderwerke formt: aber sie ist sicherlich keine Maschine, die die Rüben, welche man in ihren Bauch wirft, innerhalb weniger Minuten als raffinierten und kristallisierten Zucker wieder ausspeit: und noch weniger eine Maschine, welche — würde ich ihr den Zucker zurückgeben — mir wieder die alten Rüben daraus bilden könnte. Deshalb hat Schopenhauer Unrecht, wenn er meint, dieselben Kirschen, die ich heute gegessen, hingen nächstes Jahr an demselben Baum oder die gleiche Fliege, welche ich heute totgeschlagen, summe morgen von Neuem. Dass er nur die *Idee* der Kirsche, nur den *Gattungsbegriff* der Fliege meint, ist klar; aber er drückt es sehr undeutlich aus und wirft oft genug Idee und Individuum, Gattung und Einzelnes zusammen.

Voller Widersprüche ist auch Schopenhauers Lehre vom Tod. Einmal ist der Tod für uns voller Schrecken, ein andermal ist er Freund Hein und wir werden gefragt, wo die Schrecken des Todes denn wären, vor denen wir uns so sehr fürchteten. Bald ist der Tod der entsetzliche Wächter, der an der Ausgangspforte des Lebens steht, bald wird

er, mit dem Beispiele Heraklits, zum Leben hinausphilosophiert und wir werden getröstet, dass es so etwas wie den Tod überhaupt nicht gebe. Bald wird der Tod dafür als Beweis herangezogen, dass unser Dasein, weil es zu neuen Taten und zu Sünde und Qual peitscht, eine Schuld ist, die durch den Tod gesühnt wird, bald wieder ist der Tod der Befreier, der Erlöser aus der Nichtigkeit des Daseins, der uns in ein besseres Jenseits, zur Erhöhung führt. Wieder einmal ist die grösste Schuld des Menschen die, dass er geboren ward, und in den Briefen Schopenhauers wird öfters die persönliche Versicherung laut, dass es doch ein Trost sei, eventuell 100 Jahre alt werden zu können. Einmal wird gesagt, diese Welt sei die schlechteste aller möglichen Welten, das andere Mal wird behauptet, die Welt sei Schein und Trug und existiere nur in unserem Kopfe, wo man denn lediglich seinen Kopf dafür verantwortlich machen kann, dass die Welt sich als eine so erbärmliche in ihm spiegelt.

Unklar ist auch Schopenhauers Definition der Urschuld. Hat sich die Urschuld mit einem Male, mit einem gemeinsamen, allgiltigen Akte für sämtliche Individuen vollzogen oder ist eine besondere, selbständige metaphysische Entscheidung des Individuums anzunehmen? Und weiter: Besitzt bei Schopenhauer, trotzdem dass sich mit seinem alleinen Willen eine metaphysische Bedeutung des Individualwillens offenbar nicht verträgt, das Individuum dennoch eine solche metaphysische Wurzelhaftigkeit? Denn nur wenn das Individuum ein metaphysisch selbständiges Wesen ist, kann von einer aller Erfahrung vorangehenden Schuld des Individuums die Rede sein. Sodann hätte es für Schopenhauer darauf ankommen müssen, die naturalistische und moralistische Natur des Willens, das Alogische und die Schuld, in Verbindung zu setzen. Der Wille ist einerseits elementare Lebensbejahung, andererseits ist er eben deshalb ein schuldiger Wille. Der Wille als blinde Naturmacht trägt also doch den Massstab des Sollens in sich. Wie vereinigt sich aber Vernunftlosigkeit und Schuld? Schopenhauer gibt keine Antwort darauf. Man muss es als die Voraussetzung seiner ganzen Folgerungen hinnehmen, dass der Wille zum Leben zugleich ein sündhafter Wille ist. Schopenhauer will sagen, dass die Lebensbejahung als gieriges, tierisches Bejahen eben die Urschuld sei. Aber dann dürfte wiederum der Wille doch nicht völlig intelligenzlos und ohne Bewusstsein sein. Denn zu schuldvoller Bejahung gehört doch die Möglichkeit

des Masshaltens, des Verneinens, also ein nicht geringer Grad von Intellekt.

Genug dieser Angriffe! Leuchtet doch aus der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre, trotz all' dieser Irrtümer, strahlend genug dies eine hervor, dass Schopenhauer dem geistig freien Menschen eine Höherentwicklung verheisst und dass er den an sinnlichen Dingen Haftenden aus seiner Erdgebundenheit befreien will. Dank seiner suggestiven Macht erfüllt er uns mit dem beseligenden Glauben, dass des Menschen Wille die stärkste Kraft ist, die das Höchste vermag und dass es eine göttliche Kraft ist, die der Unsterblichkeit sicher bleibt. Den Gequälten und Bedrückten, den schuldlos Leidenden aber weist er mit starkem Pathos auf die ewige, vergeltende Gerechtigkeit hin, die, je nach Verdienst, Strafe und Lohn aus ihren Bütten über uns ausschüttet.

Literaturverzeichnis.

Arnsperger, Walther: Lessings Seelenwanderungslehre. Heidelberger Dissertation 1894.

Asher, David: Das Endergebnis der Schopenhauerschen Philosophie und seine Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religionen. Leipzig 1885.

Bauer, Wilhelm: Der ältere Pythagoreismus. Eine kritische Studie. Bern 1897. In „Berner Studien".

Chantepie de la Saussaye, P. D.: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Bd. II. Freiburg i. B. 1897.

Dahlmann, Jos.: Nirvana. Eine Studie über den Buddhismus. Berlin 1896.

Davids, F. W.: Rhys. Buddhism. Deutsch von Arthur Pfungst. Leipzig (Reclam).

Deussen, Paul: Das System des Vedânta. Leipzig 1883.

— Sechzig Upanishads des Veda. Leipzig 1897.

Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1903.

Dilthey, Wilhelm: Zu Lessings Seelenwanderungslehre. In „Preussische Jahrbücher". Bd. XX. Berlin 1867.

v. *Eckstein*: Ueber die Grundlagen der indischen Philosophie und deren Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker. In „Indische Studien". Bd. II.

Fischer, Kuno: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. 2. Aufl. Heidelberg 1898.

Friedrich, Wilhelm: Ueber Lessings Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig 1890.

Gladisch, A.: Empedokles und die Aegypter; eine historische Untersuchung mit Erläuterungen aus den ägyptischen Denkmälern. Leipzig 1858.

— Empedokles und die alten Aegypter. In „Noacks Jahrbuch für spekulative Philosophie". 1847. Heft 4 und 5.

Gomperz, Th.: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 2 Bde. Leipzig 1903.

Grisebach, Eduard: Edita und Inedita. Schopenhauerana. Leipzig 1888.

— Schopenhauer; Geschichte seines Lebens. Berlin 1897.

— Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens. Berlin 1905.

— Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche. Berlin 1902.

Haacke, F.: Mysticismus und Pessimismus bei Schopenhauer. Bunzlau (Programm) 1889.

Hardy, Edm.: Die indisch-brahmanische Religion des alten Indiens. Münster 1893.

— Der Buddhismus. Münster 1890.

Hauffe, Gustav: Die Wiedergeburt des Menschen. Leipzig 1897.

Heckel, Karl: Die Idee der Wiedergeburt. Leipzig 1890.

Hecker, Max, F.: Schopenhauer und die indische Philosophie. Köln 1897.

Inübbe-Schleiden: Karma im Christentum. Braunschweig 1894.

Jacobi: Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-Yoga (Nachricht. der Königl. Gesellsch. d. W. z. Göttingen 1896). Zeitschr. d. D. M. G. Bd. L. II. S. 1. ff.

Joël, Karl: Nietzsche und die Romantik. Leipzig 1904.

Koeber, Raphael: Schopenhauers Erlösungslehre. Berlin 1881.

Koeppen, C. F.: Die Religion des Buddha. 1857-59.

Mainländer, Ph.: Philosophie der Erlösung. Köln 1894.

Möbius, P. J.: Schopenhauer. Leipzig 1904.

Müller, Max: Esoterischer Buddhismus. Berlin 1894. In „Zukunft" No. 82, 83, 84.

Oldenberg, Hermann: Buddha. Berlin 1897.

— Religion des Veda. Berlin 1895.

Rohde, Erwin: Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Bde. Tübingen und Leipzig 1903.

Rosenblüth, Simon: Der Seelenbegriff im alten Testament. Bern 1898. In „Berner Studien".

Rössler, Constantin: Neue Lessingstudien. In „Preussische Jahrbücher". Bd. XX. Berlin 1867.

Röth: Unsere abendländische Philosophie. Mannheim 1862.

Scheemann, L.: Schopenhauer-Briefe. Leipzig 1893.

Schermann, Lucian: Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Sahitá, verglichen mit den Philosophemen der ältesten Upanishads. Strassburg 1887.

Schlegel, Friedrich: Ueber die Sprache und Weisheit der Inder. Bd. VIII der sämtl. Werke. Wien 1846. S. 271-382.

— Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804-1806. Herausgegeben von Windischmann. Bonn 1836.

Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Ausgabe Grisebach.

v. Schröder, L.: Pythagoras und die Inder. 1884.

Ueberweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1903. Bd. I „Plato". S. 149-210 bezw. S. 164-171. 186-189. 196-201.

Volkelt, Arthur: Schopenhauer. Stuttgart 1900.

Walleser, Max: Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg 1904.

Weber, Albrecht: Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad. In „Indische Studien". Bd. II. Berlin 1853.

Zeller, Ed.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1892 und 1889. Bd. I. Teil 1 und 2. Bd. II, Teil 1.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
3149
T75F45

Flink, Carl Otto
Schopenhauers
Seelenwanderungslehre und
ihre Quellen

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 07 11 09 002 6